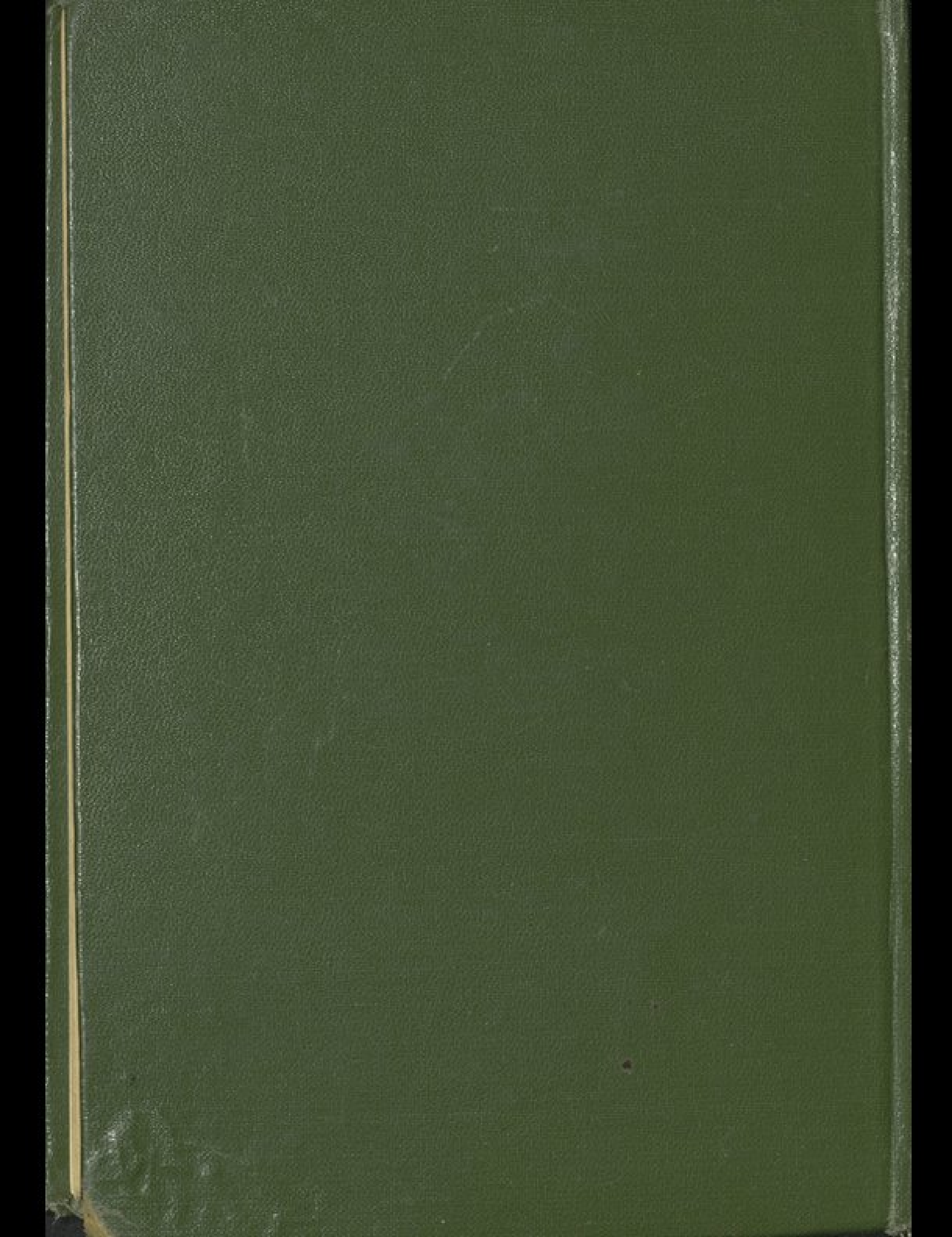



AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
UNIVERSITY
LIBRARY

٧٢ — ٦٢ 2
٩٤ — ٩٢ 4
١١٣ — ١١٠ 2



رينه ديكارت

ابو الفلسفة الحديثة

الدكتور
كمال يوسف الحاج
احد اساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية
والأكاديمية اللبنانية

•

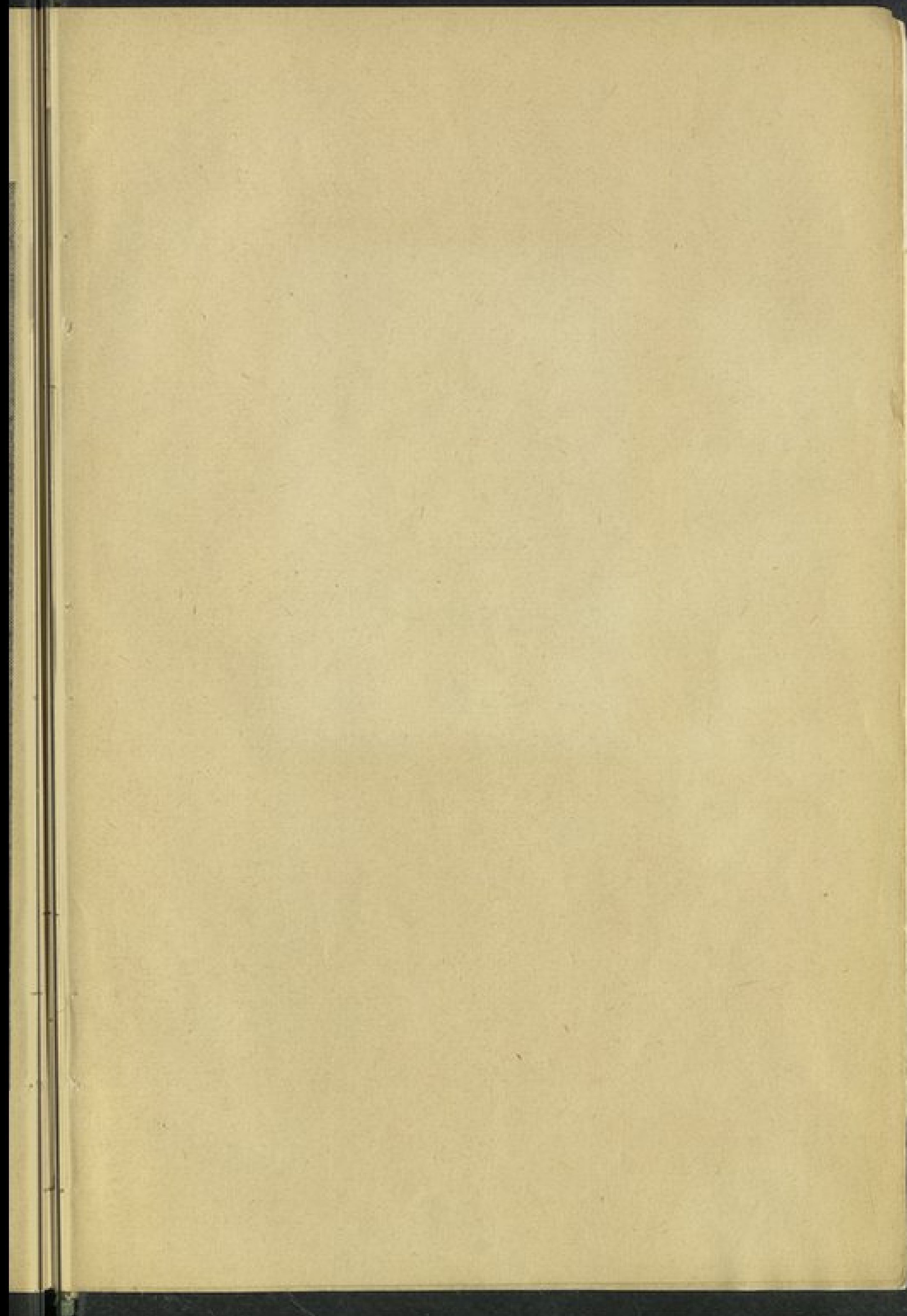
منشورات
دار مكتبة الحياة

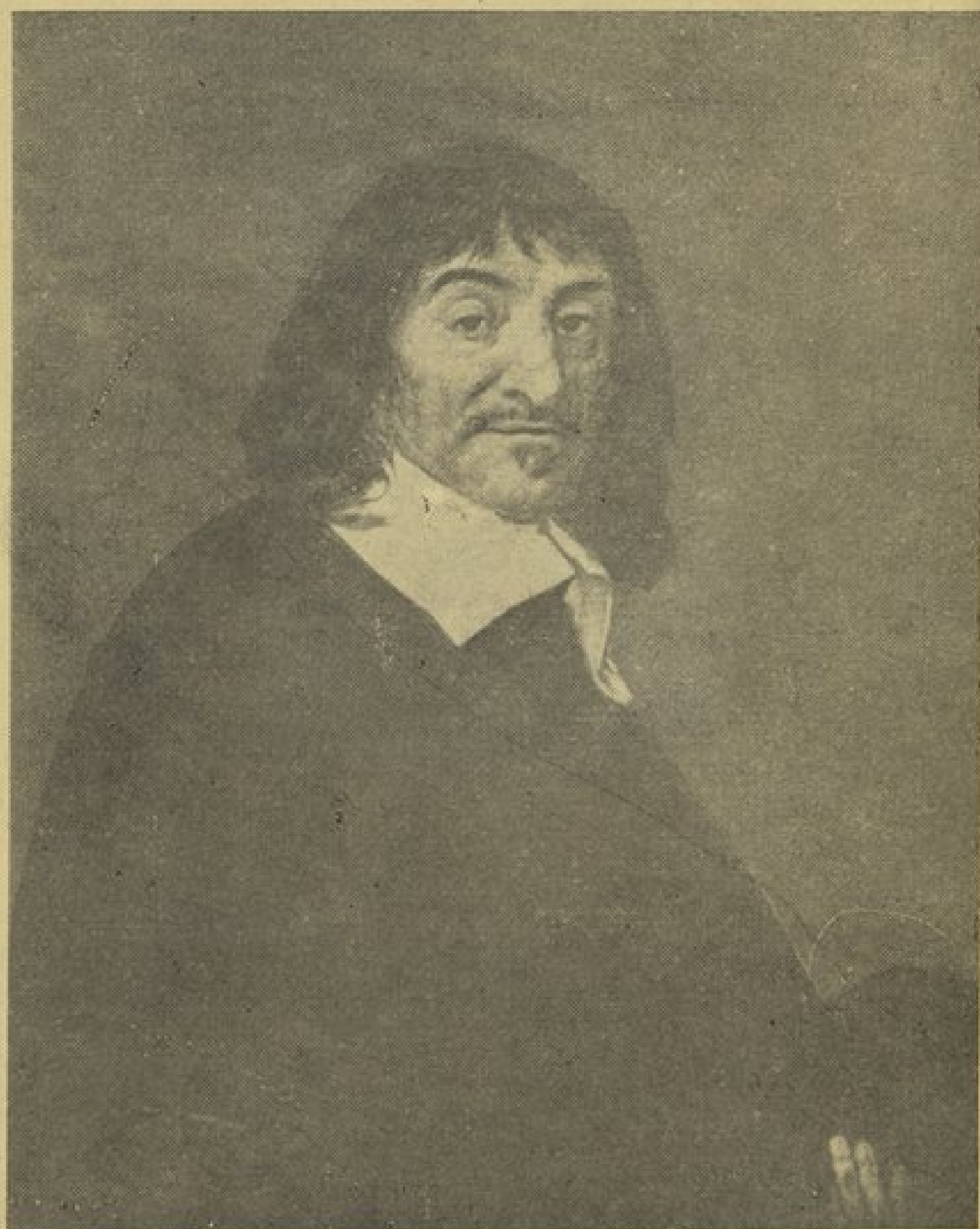


الى

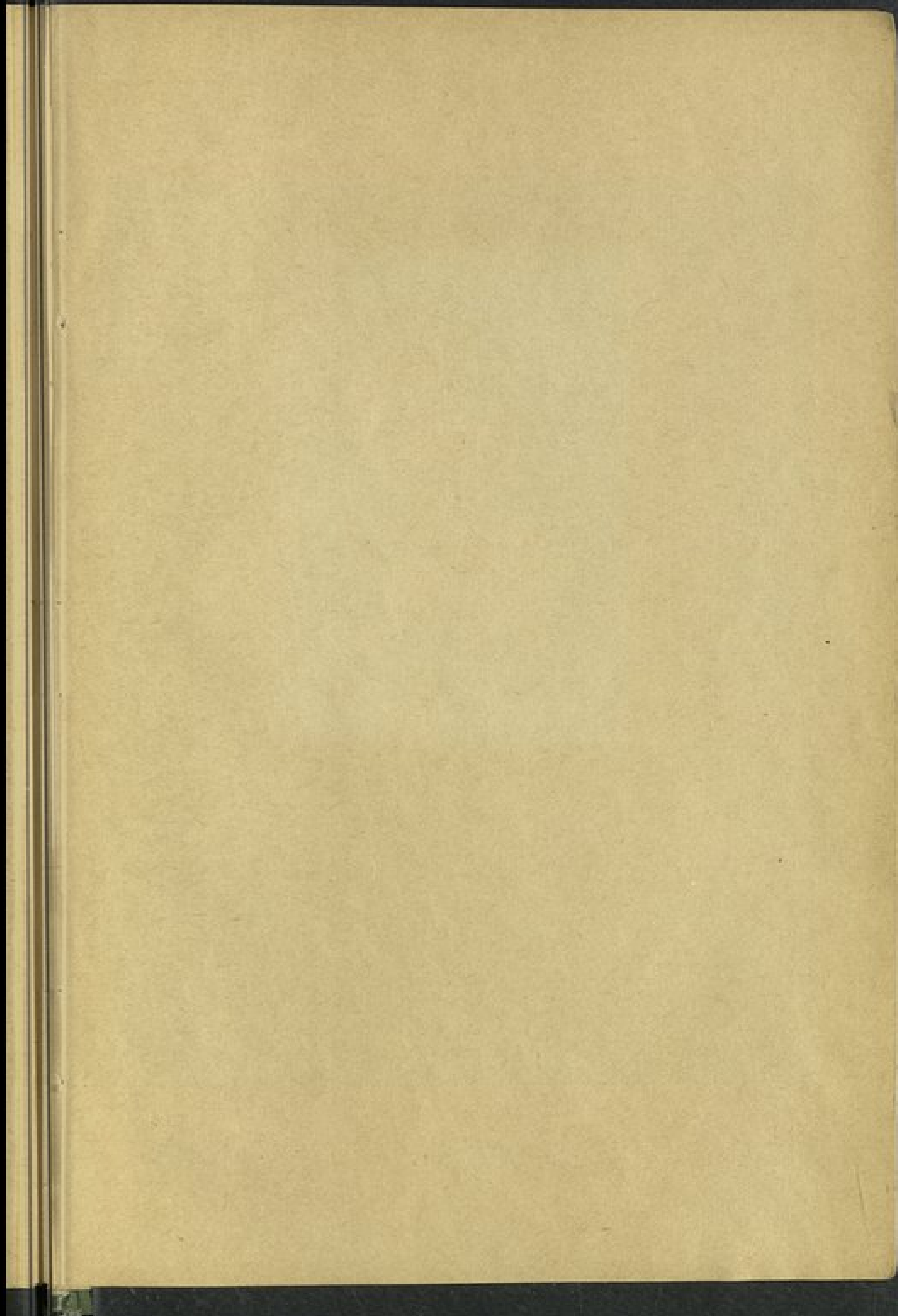
التي ولدتني فكراً وجسماً

الى
أمي





رينيه ديكارت



كلمة لا بدّ منها

يواجه لبنان ، اسوة بغيره من بلاد هذه الرقعة في الشرق ، حضارة غربية عملاقة ، برهنت عن إمامتها ، وفرضتها مدة ثلاثة قرون متوالية . ولا غرو ان يقف لبنان حيالها موقف الآخذ ، فالعالم كله ينسج على منوالها ، في اوقاتنا الحاضرة . ونحن لا نستطيع ان نطوي كشحنا عنها ، اذا ما اردنا مسايرة القافلة الحادية .

ولا اقصد بالغرب مساحاته الجغرافية ، واحزابه السياسية . هذا الغرب قد زال من الوجود ، او انه في سبيل الزوال . وانما اقصد تلك الحضارة الغربية،التي نقلت العلوم الانسانية من كيف الى كم ، وقعّدت المجتمع على اساس الايجاب، فجعلت الدين علاقة خاصة بين الله والانسان. هو غرب ديكارت ، وسبينوزا ، وكنط ، وهيجل ، وماركس ، وبرغسون : هو الغرب الذي علمن الله فادرك قوة الارض ، وألّه العلم فادرك صحة السماء . وقد نضجت هذه الحضارة ، خلال عصور وعصور ، حتى عمّت الغرب ، ثم افاضت منه على حواشيه ، فاذا بها تنساب في المعمورة كلها . هذا هو الغربُ الذي اقصد ، والذي يجب ان

نأخذ عنه .

*

ولكن كيف السبيل الى الاخذ عن هذا الغرب ؟ هنا بيت القصيد .

امامنا طريقان : الاول ان نتصل بحرفه ، فنقلده . وقد ابتلينا زمناً طويلاً بهذا المرض ، فضربنا في اودية الضلال ، لان التقليد يفرض على الانسان ان يتنازل عن شخصيته ، ليكون مقلداً . الثاني ان نتصل بمعناه في بدء من حرفنا ، وهو الطريق الذي يجب ان نسلكه ، ليتيسر لنا اقتطاف ثمر الحضارة الغربية ، يانعاً مفيداً ، فنكون من المبدعين .

اجل ، ان الحضارة الغربية لا تجدي نفعاً ، اذا كانت لا تتساوق مع ضوابطنا التاريخية ، التي كتب علينا ان نكونها اصلاً . واللغة العربية من جملة هذه الضوابط التاريخية، التي يجب ان نقدسها ، حتى نزاول القيم العالية ، بصدق وامانة . بدون هذه اللغة ، لن يكون لنا عمارات فكرية شاهقة ، نتحدى بها الزمان . فهي التي كتب عليها ان تفصح عن مجالات عقلنا ، وان تكشف عن مركزنا في المدنية بين الامم .

وهذا يعني ، في نظري ، اننا مسددون الى غربهم من شرقنا ، والا استعصت علينا حضارتهم، وخرجنا على شرقنا عينه . فالمشكلة اذن ليست مشكلة تقليد واتباع ، بل مشكلة خلق وابداع ، لان الذي يجب ان يكون ، هو تحقيق روحه ، لا تقليد حرفه . هذا التحقيق لروح الغرب،

في كياننا ، يفرض علينا ان نكبر شأن تاريخنا ، لان الانسان لا يكون اب التاريخ ، اذا رفض ان يكون ابنه اولا .

ولا احدد التاريخ هنا بالذي كان ، فلم يعد . ليس لهذا التاريخ قدسية عندي ، والذي يتمسك به ، لا يكون غير مقلد . لكن التاريخ الذي اعنيه ، هو ما تبقى من روح الماضي لخدمة الحاضر : هو معنى الاباء والاجداد ، لا الاباء والاجداد ذواتهم ، هو العلم بمستلزمات الحاضر ، اولا . لولا هذا التاريخ ، لهلك الحاضر ، ولم يبق من الماضي شيء خالد .

*

ولكن لبنان لم يصن عفاف اللغة العربية ، تجاه الحضارة الغربية ، فضاعت هيبته ، وكان انه لم يعد المعلم والامام في توجيه غيره من بلاد العرب ، كما سبق له ان تمتع به زمناً يسيراً . اجل ، لقد ذهبت حرارته في الابداع ، وسكن لهبه في الانتاج ، وتنازل بذلك عن قسم وافر من استاذيته. هذا واقع حال ، يجب ان لا نزيح لفتة عن اعلانه ، بجرأة وامانة ، على رؤوس الاشهاد ، والا جنحنا عن جادة الصواب ، وكان في حكمنا زيغ وانحراف .

*

ولكن الذي يتروى الامور ، بعين ثاقبة ، ويبحث عن سبب وهدف لكل حالة ، أسلبية كانت ام إيجابية ، يثبت عنده ثبوت اليقين ، ان

همود لبنان تحفز مرة ثانية، وان ما نسميه فتوراً ، ان هـو الا استجام، ولملمة قوى ، وتموين ، في سبيل المعركة المنتظرة ، جرياً على سنّة التقدم والارتقاء ، التي هي مد وجزر في اطراد موصول .

ان هذا البلد ينطوي على الغام ستتفجر. فالذي يراقب نشاط ابنائنا، يرى بام العين الفكرَ الذي يتأجج في جنباتهم، ويدرك بوضوح مدى الفاعليات الكامنة في اعماقهم. ولا عجب ان يحاول لبنان النهوض من عثاره ، مرة اخرى، فقد اعطى الشهادة مثنى ، وثلاث ، على انـــه الابن الشاطر في ميادين السبـــق ، وهو لا يعجز عن ان يؤديها رباع ، اذا اردنا نحن ان نعيد مجدنا السالف. ويقيني ان يومنا العامر قد اتى .

اجل ، عندنا اليوم حركة مباركة في سبيل عزتنا الفكرية : حركة خير تشير الى اننا نعي، الى ان لبنان قد شبع ادباً منسطحاً ، وصار عليه ، بعد ان تمدد في طول الكلمة وعرضها ، ان يضرب في اعماقها ، فيتفلسف ، لان الفلسفة اصدق المظاهر التي تدل بها الامة على سمو رقيها في المدنية .

ولا غرو ، فالعالم ر"مة" ينتقل، الآن، من التصوير الى التفسير . العالم ر"مة" ولوع بالضرب في الثالث من ابعاد هذا الوجود ، لانه ارتوى من الطول والعرض ، فراح يغوّر . ومن يدري ، فقد يبحث للوجود عن بعد رابع، وخامس، في مجالات الغيب. وما لنا الا ان نلقي نظرة عجلى على الشعر ، والقصة ، والفن ، وما شاكل ، لنرى كيف اصبح كل مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية ، يتخمّر بالفلسفة التي تغري الفكر، بطلب الاقصى من المعرفة . ان انسان هذا الجيل يريد ان يعرف انه

يعرف . هذا هو الزخم الفلسفي ، الذي يعيد على مسامعنا قصة حواء ، عندما اكلت من تفاحة الجنة ، لتدرك منتهى المعلوم ، اذ ذاك تعرت من الجهل .

ولبنان ، ذلك الفطحل قبلاً ، لا يستطيع ان يظل مكتوف اليدين ، بينما غيره يكدح نحو البلاغ من خضم الحضارة الغربية التي تغمرنا. لبنان، عليه ان يفجر طاقاته ، وهي غزيرة الحمد لله . لبنان ، عليه ان يعود الى مدرجه السني في عكاظ العقلنة ، ليسمع التاريخ نبراته العالية. لبنان ، عليه ان يتفلسف بعد التأدب . ولا اقصد بالفلسفة ، ههنا ، الا الروح الفلسفية، اي ذهاب الفكر الى الاطراف واستشراف البدايات والنهايات . هذا الفكر الذي يطارد المجهول في عقر داره ، ويتحكم بالالغاز ، قد بدأ يتفشى عندنا ، كما تفشى من قبل في الغرب . ان الذي يعاين ابناءنا ، كيف يطالعون كتب الفلسفة ، ملتهمين معانيها بضراوة كاسرة ، يقف على الانتفاضة التي اخذت تعلن ذاتها عندنا في عالم الفكر الصافي . ان نهضة فلسفية جبارة تحدث في صفوف شبابنا الطالع .

اقول هذا ، وانا على يقين بأن اذهان الجامعيين عندنا قد بدأت تنشط من عقالها ، بغية الاحاطة بروائع الفلسفة الغربية. ومن هنا ثقتي الوطيدة بالشباب الجامعي ، لانه الخير الذي اكتنّ فيه عصير الامة ، ولانه اخذ على عاتقه ان يكشف لنا عن الآفاق البعيدة التي تعدنا بالكثير من العقل. هذا الشباب الجامعي ، هو المصطفى ليضع بلا هوادة معالم جديدة في طريقنا الثقافي الصاعد . اجل ، انا مؤمن بأن لبنان الجامعي هو اللبنان الامثل الذي يجب ان يكون ، هو اللبنان في انقى مظاهر اشعاعه ،

الذي يتحكم بسير الزمان فيخلد .

لقد وعى شبابنا غاية الفلسفة ، وذاق طعمهـــا ، فاستساغها ، واخذ يستقيها من نبعها . ان شبابنا الجامعي يحمل بين جنبيه قنابل فكرية هائلة ، لا تنتظر غير النضج اللازم . وهذا يعني، في نظري ، ان غدنا مليء باليواقيت التي ستصمد على مكر الاحقاب ، فنستعيد بها الامامة الفكرية التي ضاعت من يدينا . اما كنا في الطليعة ، فاصبحنا مؤخرة القافلة ؟

*

لكن لبنان المترجم يجب ان يسبق، في الزمن، لبنان المبتكر ، لان رقي الامم الصحيح لا يقوم اولاً الا على الاقتباس. الترجمة قبل الابداع، والنقل قبل الخلق . هذا هو منطق التطور الفكري في حياة الشعوب ، وهذا ما وعيناه ، منذ عشر سنين ، ثم دارت الحياة ، فاذا بهذا الوعي شائع في الحرف والكلمة . هنا يبين لنـا بوضوح الدور الخطير الذي دعيت اللغة العربية الى ان تلعبه اليوم، لان اطلاعنا على الفلسفات الغربية لن يحقق في كياننا روح المدنية الغربية ، الا اذا ترجم . لذا يجب على نهضتنا ان تكون في بداءتها حركة نقل وشرح وتعليق ، والا بقينا مقلدين وضللنا عن جـادة الحق. هذه النهضة ، العربية لغةً ، قد اخذت ترى النور .

*

ولكن هل تتوافر المصطلحات لدينا ؟ هذه نغمة ، كم سمعتها ، وقد رسخ في اذهان الكثيرين منا ، ان اللغة العربية فقيرة عاجزة ، ما كتب عليها ان تكون لغة حضارة واسعة .

لا اريد ان اخوض، هنا ، مجالات هذه الفكرة المزعومة الباطلة، التي هي محض افتراء . فسأعود اليها، في غير هذا المحل ، لافقأ الدّمل وأكمّ الافواه . وانا ارغب في ان اقول كلمة وجيزة ، علنا نتماثل من هذا المرض الخبيث ، فنتراجع الى البراء :

ما من لغة بشرية الا وتحمل فيها جميع الامكانات الادائية ، ضمن عبقريتها،شرط ان يريد الشعب الذي يتكلمها،ان تحقق هذه الامكانات. لا زعامة في عالم اللغات ، ولا عبودية ايضاً . لكل لغة عبقرية خاصة ، ينفذ منها الشعب الى المطلق العام ، شرط ان يتمنى ذلك ،وان يعمل في سبيله . فالقضية ، اذن ، تعود الى ما نريده نحن من رفض او قبول . اذا اردنا العربية غنية ، كان لها الغنى الذي نريد ، والا بقيت كما يدعيه اخصامها فقيرة عاجزة ، وكان اخذنا عن الغرب تقليداً فقط . علينا ، والحالة هذه ، ان نخوض المعركة ، فنعمل على تطوير اللغة العربية بتطوير عقولنا اولا ، اذ لا وجود للغة خارج الانسان. هي الانسان اصلاً، وهو لاغ بالضرورة .

هذا ، ولا انكر ما في التجربة ، اذا قبلنا المغامرة ، من مصاعب شائكة ، لان مسالك اللغة العربية لا تتسع الآن لجميع مقالات الفكر . ولكن هذا النقص ـ وكل لغة هي ناقصة في بدء نهضتها ـ لا يبرر غض طرفنا عنها ، بل يجب علينا ان نسايف من اجلها ، فنعجنها من جديد ، وندعكها طيباً ، لنجبلها على الكرم . علينا ان نزج بانفسنا في الحاجة الى التعبير الفلسفي ، بمعناه الواسع ، لان الحاجة هي التي تحدونا على ايجاد الالفاظ ، مهما كانت بعيدة المنال . الالفاظ كائنات حية ، لا تخرج الى عالم النور الا من باطن الفكر ، بدافع الحاجة . ان اللغة بنت

الالزام ، لا تتطور الا بتطويرنا اياها . فاذا كنا لا نزج بانفسنا في مثل هذه الحاجة ، كي نشعر بالالزام الذي يحثنا على ايجاد الكلمات ، لا ارى كيف نستطيع ان نزود اللغة العربية مصطلحات ، نحـــن بامس الحاجة اليها .

نعلم كلنا ان افضل الطرق ، لمن يريد ان يتكلم لساناً غير لسانه ، يقوم على ان يعيش زمناً بين ظهراني الشعب ، الذي يتكلم هذا اللسان . والمقصود بذلك الاناخة الى الحاجة ، ليتمكن صاحب الامر من الالتجاء الى مزاولة اللسان المرغوب فيه ، حينئذ يتغلب على الصعوبات التي تعترض القوى البشرية . ان موقفنا اليوم – بشأن اللغة العربية – كموقف من يرغب في ان يتكلم لغة ثانية . علينا ان نزج بانفسنا في وضع يشعرنا بالحاجة ، حينئذ نبحث عن مصطلحات ، وحينئذ فقط نجدها . هذا ما حداني على ان اطلق كل لسان غير العربية . فهي لغتي – الام التي ستجيز لي ان اتحكم بمدى التاريخ . هي وقف علي ، لا اريد سواها اداة . ومن هنا كانت هذه المحاولة الوضيعة . ويقيني انها الصدى لما يجول في اذهان الكثيرين منا . نحن على عتبة عهد جديد ، هو عهد فلسفة يجب ترجمتها اولاً . فعسى ان يكون الله قد اسبغ على هذه المحاولة الفلسفية الوضيعة ، في اللغة العربية ، ما يمنحها رضى المنصفين من جهابذة الفكر ، عندنا ، ومناصرة المشتغلين بهذه الصناعة . املي ان يكون هذا القطر اول غيث سينهمر عما قليل .

بيروت في ٣٠ نيسان سنة ١٩٥٤

كمال يوسف الحاج
دكتور دولة في الفلسفة

تصدير

العباقرة فئتان : فئة تجيء هذا العالم ، وقد زودت غلبة على الزمان ، لتكشف ما هو آت قبل ان يأتي ، وتساهم في بناء المستقبل اكثر مما تصور الحاضر ؛ وفئة تجيء هذا العالم ، كالمرايا العاكسة ، فترسم احوال زمانها ، دون ان تتجاوز احكام العصر ، الذي تعيش فيه . ولهذا لا يكون المستقبل جزءاً منها . اما الفئة الاولى ، فاصحابها قلة في تاريخ الفلسفة الانسانية .

وتقوم عظمة هذه القلة ، من عباقرة الفلسفة ، على انها لم تبحث عن الحقيقة ، بقدر ما بحثت عن المنهج ، الذي يؤدي الى الحقيقة . ذلك لانها لم تشك في الحقيقة ، التي كانت قبلة انظار الفلاسفة جميعاً ، بل كان همها الاكبر ، ان تدرب العقل على التفكير القويم ، للوصول الى الحقيقة . فالمعضلة كل المعضلة لا تنبثق ، في نظرها ، من التساؤل عما اذا كانت الحقيقة كائنة ، او غير كائنة ، ولا من التساؤل عما اذا كان الانسان موجوداً ، او غير موجود . ان الحقيقة كائنة ، ما في ذلك شك ، والانسان موجود ، ما في ذلك شك ايضاً . لان الشك في الحقيقة ، او في الانسان ، هو

اثبات على طريقة مغايرة . وهل يستطيع العقل ان يشك في الحقيقة والانسان، الا بقوة من الحقيقة والانسان ذاتها ؟ ومعنى هذا ان العقل غير قادر على ان يشك، حتى النهاية ، شكاً صارماً ، دون ان يثبت في شكه ، ليبقى هكذا في الايجاب ، والا يتهافت في قرارة ذاته ، وينهار شكه عينه . هذا الايجاب ، الذي يبقى فيه العقل ، وان شك نافياً ، هو اليقين الاكبر ، الذي لا مرية فيه ، ولا مفر منه .

لهذا لم يستطع احد ان يشك في الحقيقة والانسان شكاً مطلقاً ، لان الشك فيها يلغي ذاته ، اذا تمادى بشكه ، واصبح شكاً مكرراً. من اجل هذا ، يقوم جوهر العقل على الاثبات ، اما النفي فهو طارىء . اذن الحقيقة كائنة ، والانسان كائن .

ومع ذلك ، فالصراع قائم قاعد بين الانسان والحقيقة . هي تتحجب كلما وجه اليها مصابيح الفكر ، وهو يواصل بلا هوادة ، دون ان يصل الى مرفأها الامين . اجل ، ان الانسان يريدها بكل جوارحه ، وهي تغريه دائماً بالسير الحثيث . هو لا ينهض ،بعد سقطة، الا ليعود ثانية ، وثالثة ، ورابعة ، الى سقطات اشد ، دون ان ينثني عن السعي وراءها . والفلاسفة في حدها وفي صفتها على مذاهب شتى ، فلا يجمعون على حذو واحد ، في سبيـــل اماطة اللثام عنها . وهكذا تصبح الفلسفة عرمة من الاراء المتضاربة ، والنزعات المتباينة ، والمذاهب المتناحرة . ان كل فيلسوف يتشيع للعقيدة ، التي يختطها لنفسه ، وبذلك يثير جوه الخاص .

اذن ، المعضلة ليست من الحقيقة، لانها كائنة بموجب حقيقيتها ، ولا هي من ذات الانسان ، لانه موجود بمقتضى انسانيته . بقي ان المعضلة

كل المعضلة ، هي من شطط الانسان عن الحقيقة ، اي من جهله السبيل ، الذي يفضي به الى الحقيقة . لهذا رأى ديكارت ان البحث عن الحقيقة لا يجدي نفعاً ، لانها كائنة ، ولان الانسان على ثقة من انها كائنة ، بدليل ما في عنقه من قابلية للبحث عنها . نعم ، ان الانسان لا يبحث عن شيء لا يخامره شعور سابق بانه كائن . ولا فائدة ايضاً من البحث في قابلية الانسان للبحث عن الحقيقة ، لان الانسان، باعتبار ما هو في الاصل ، يقوم على ان يخف الى البحث عنها . بقي ان البحث الناجع ، يجب ان يدور حول الفاصل القائم بين الانسان والحقيقة ، اي حول العبّارة الكفيلة بان تنقل الانسان آمناً الى الحقيقة . هذه العبّارة ، ليست شيئاً آخر الا **المنهج** .

والواقع ، ان البحث عن الحقيقة ضرب من العبث ، لان المرء لا يستطيع ان يبحث عنها الا بقوة منها . فلو عاد كل انسان ، الى قرارة ذاته ، يسألها عن لزوم الحقيقة ، لرأى ان الحقيقة لازمة بموجب هذا السؤال عينه . وهل نجد ادل من الانسان ذاته الى ان الحقيقة كائنة ، وان التذمر لا يعود الى الشك فيها ، بقدر مـــا يعود الى اختلاف الاساليب ، التي يتبناها الناس للتعبير عنها ، والسير في خطاها ؟

ومن هنا عظمة ديكارت. فهو اول من شعر بان غاية الفلسفة لا تقوم على البحث عن الحقيقة ، بقدر ما تقوم على ايجاد الطريقة الصالحة ، التي تؤمن لنا الوصول الى الحقيقة . اجل ، ان البحث عن الحقيقه هو طريقة فقط . ولذا كانت محاولة كل فيلسوف عبارة عن منهج ، يختطه لنفسه ،

ويعتقد انه الاصلح . في هذا المقلع ضرب ديكارت قلمه ، فكان اول جبابرة الفلسفة الحديثة . وقد رفع بناء فلسفته **في ستة ايام** ، فكان الهاً من جهة الانسان ، مثلما كان الله الذي خلق الكون في ستة ايام .



عصرُ ديكارْت

جو عصره

عرف القرن السادس عشر بالثائر المجدد . فقد تجسمت في عباقرته روح النقد ، ومحبة الاصلاح ، وكثرت بهم الاكتشافات العلمية . وتعود الى حوادث خمس، تلك الانتفاضة التي حررت الانسان، بومذاك، من التقاليد السياسية ، والاجتماعية ، والفلسفية ، والدينية ، التي كانت تعيق سير الفكر نحو الحقيقة . هذه الحوادث الخمس ، هي :

اولاً – اكتشاف الطباعة، التي نشرت العلم بسرعة هائلة، وجعلت الثقافة، عن طريق المطالعة ، مشاعاً لجميع الناس ؛ فصارت العلوم في متناول الافراد ، يتداولونها ، مهما كانت طبقتهم . ولا يخفى على احد ، ان المطالعة تفتح الاذهان ، وتزيد آفاق المعرفة ، وتقوي زخم الارادة . وهي صفات تُشعِر الانسان بحرارة الوجود ، فيصير حراً في نظرته الى الحياة .

ثانياً – سقوط القسطنطينية في ايدي الاتراك ، مما حدا الاغارقة هناك

على الهرب الى ايطاليا ، حيث بنوا مدارس عمموا فيها الفلسفة ، التي اشعلت ما كاد ينطفىء من المبادىء الدائرة حول حقوق الانسان . لقد ساعد وجود اليونان ، في الغرب ، على احياء علوم الفكر ، بواسطة الاندية التي اسسوها ، والمعاهد التي اقاموها ، فتحمست العقول للمناقشات الفكرية ، وتسابقت في مضمار النظريات الفلسفية . وهي الطريقة عينها ، التي سلكها الاغارقة في القسطنطينية ، يوم كانوا يشرفون على نشاطها الفكري .

ثالثاً – اكتشاف العالم الجديد(سنة ١٤٩٢) وطريق الهند (سنة١٤٩٨)، مما جعل الغربي يتعرف الى عالم غير عالمه ، ويسلم بوجود حقائق ، غير التي كان يؤمن بها وحدها ، ويعتقد ان سواها لم يكن ولن يكون . وهكذا اتسعت رقعة الارض ، التي كان الغربي يظن انه يسكنها وحده، فاتسعت معها شرفات عقله . اذ ذاك خفّ غروره ، وتزعزع ايمانه بالحقيقة المطلقة . لقد رأى ان هناك شعباً لا يحس كما يحس ، ولا يشعر كما يشعر ، ولا يفكر كما يفكر .

رابعاً – ظهور صاحب الحركة الاصلاحية ، مارتن لوثيروس ، الذي علم الناس كيف يجب عليهم ان يجادلوا ، وان يثوروا على كل حكم ، لا يسلم به العقل الصافي . لقد كان لوثيروس صاروخاً ، لايقاظ الفكر من غطيطه ، وتحقير فلاسفة اليونان ، الذين كانوا المثل الاعلى للتفكير الصحيح . الم يكن ارسطو المعلمَ الاول ،

يومذاك ، يستنار باحكامه ، كأنه الكلمة الفصل في البحث عن الحقيقة ؟ ثم جاء لوثيروس ، فحطم هـذا الصنم ، وقال للناس : استندوا الى ذواتكم في التفتيش عن النور .

خامساً – عرمة من الاكتشافات العلمية ، التي كانت تزداد باطراد . ففي هذا العصر ، عُمّم الجبر ، واكتشف قانون سقوط الاجسام ، وحركة السيارات الفلكية ، ثم طبق الحساب الخوارزمي (اللوغارتمي) ، والقي النور على حقيقة الدورة الدموية.... الخ . هذه الاكتشافات، وكثير غيرها ، اضعفت من سيطرة الخرافات على العقل البشري ، وجعلته يرى ان الطبيعة قائمة على جبرية صارمة ، لا يمكن للخوارق العجيبة ان تتلاعب بها ، وان تسيّرها في اتجاه الممكن ، او المحتمل ، او الشاذ .

*

ان هذه الحوادث الخمس ، التي ظهرت على مسرح القرن السادس عشر ، والتي تلخص لنا مجمل روح هذا القرن ، اقامت صراعاً شديداً ، بين العقل الذي يحكم وفقاً لما يقضيه المنطق السليم ، والتقليد الذي يحكم وفقاً لما يقضيه رأي الاقدمين . هذا الصراع ، هو الذي نشاهده في كل عصر ، وقد نال العقل قصب الفوز ، في القرن السادس عشر ، فكانت نهضته الجبارة ، التي ما زالت البشرية تسير في خطاها ، حتى يومنا هذا . وقد ساهم في كتابة ذلك النصر العظيم للانسانية ، ثلاثة رجال من عباقرة العلم والفلسفة ، هم : بيكون ، وغاليله ، ثم ديكارت .

١ – لقد كان بيكون اول من نقل العلوم الطبيعية من الكيف الى الكم ، وكشف الحجب عن الطريقة الايجابية ، التي نتمكن بها من ان نعرف قوانين المادة معرفة موضوعية . فهو الذي قال بضرورة الاستناد الى الملاحظة ، والاختبار ، والحساب ؛ الا ان بيكون لم يزاول الاختبار بنفسه ، فبقي نظرياً اكثر منه عملياً ، ولذلك لم يكتشف .

٢ – ولكن غاليله لم يترك هذا النقص ، في نهضة القرن السادس عشر . فحصر جميع نشاطاته العلمية ، في الحقل العملي ، مضيفاً بذلك ، الى خزينة العلم ، عدداً كبيراً من الاكتشافات . ولذا سمي بحق « ابو العلم الاختباري » . فقد علم الناس ، كيف يمكنهم ان يدركوا حقيقة الطبيعة ، بفضل الاختبار والحساب ؛ الا انه لم يستطع ان يتفلت من قيود الواقع المزيل ؛ من اجل هذا ، نراه يحصر نفسه في نطاق علمي الرياضيات والطبيعيات ، فكان عملياً اكثر منه نظرياً . لذا لم يعط فلسفة حول الوجود .

٣ – اما الذي قصر عنه الاثنان ، بيكون وغاليله ، وهو التوفيق بين النظري والعملي ، فقد خُص ديكارت بشرف تحصيله ، ولذا سمي بحق « ابو الفلسفة الحديثة » ، لانه كان اول من حاول ان يضع منهجاً قويماً ، يقي الفكر من العثار في الخطأ ، مهما كان طرازه . لقد آمن ديكارت بوحدة العقل البشري ، وآمن ايضاً بقدرة هذا العقل على التحكم بالفلك الاعلى الذي هو السماء ، وبالفلك الادنى الذي هو الارض . وهكذا ، نراه يجمع بين القطبين المتناقضين ، في الظاهر :

النظر في اعالي الفكر ، والعمل في حضيض الواقع .

افلاس عصره

اطل ديكارت على القرن السادس عشر ، فرآه جباراً في نضاله ، بغية الانعتاق من احكام التقليد الجامدة. لقد انفتحت عينا الانسان ، في ذلك العصر ، على مدى العلم ، فعرف ان الركون الى العقل فقط ، هو الذي يجب ان يقتاس به. في ذلك العصر ، عرف الانسان ان بداية الحقيقة ونهايتها ، في قرارة ذاته ، لا في ما قاله السابقون ؛ لذا لا يجوز لنا ان نزمّنها في زمان دون زمان ، ولا ان نمكنها في مكان دون مكان . لقد طالب ذلك العصر بتركيز العقل على دكة الحكم ، فكانت ثورته الممتازة .

رغم هذا ، لم يتمكن من الوصول الى غير آراء ظنية . فقد كان مفكروه يخبطون في احكامهم خبطاً عشوائياً ، ويتصرفون بالامور دون بصيرة . اجل ، كانوا ينادون بالعقل ، وكانوا يتحمسون ايضاً في منادانهم. لكن الحماسة (وان كانت في سبيل العقل) اقرب الى العاطفة منها الى العقل . ومعلوم ان العاطفة لا تترك مجالاً للاستقامة في التفكير ، لانها ترمي على الفكر غباشة ابهام ، تجعل الصور غامضة ، مشوبة بالاوهام . وسبب ذلك ، انهم لم يسيروا على منهج قويم ، في تحررهم من كابوس التقاليد ، واشرافهم على حقائق العلم . ومن هنا المساجلات الكلامية ، التي لم تفض بهم الى شيء حاسم .

نظر ديكارت الى اعمال الناس ومشاريعهم ، في مختلف النواحي ، فلم يجد فيها ما يطمئن ضميره . لقد بانت له الاعمال باطلة ، عديمة النفع . فاعتزم على ان يحصل العلوم المنتشرة ، يومذاك ، كي يعثر على الدواء الناجع . لذا نراه ينعكف على الدرس ، بجد متواصل ، وميل ملحاح الى اليقين الثابت ، وتمييز الحق من الباطل . درس الآداب ، واللغات ، والشعر ، والرياضيات ، والفلسفة ، واللاهوت ، الا انه لم يكد ينهي دراسته لها ، حتى ابدل رأيه . فقد وجد نفسه في ارتباك من الشكوك والاخطاء ، التي ابانت له تماماً ، انه لم يستفد من العلم ، الا اماطة اللثام شيئاً فشيئاً عن جهله .

فما هو السؤال الذي خطر ببال ديكارت ، ازاء هذا الاضطراب في الاراء ، وهذه البلبلة في الاحكام ؟ ان السؤال الاكبر ، الذي طرحه ديكارت على نفسه ، هو : الى اي شيء يعود سبب الاخطاء ، التي يرتكبها الناس في ارائهم واحكامهم ؟ اتكون هذه الاخطاء من صميم العقل البشري ، وبذلك يستحيل كل تقويم ، ام تكون صادرة عن الطريقة التي يسلكها العقل ، وبذلك يصبح التدريب ممكناً ؟ اجل ، لم يفقد ديكارت ثقته بالعقل . فهو رياضي مطبوع ، والرياضي لا يجرؤ على الشك في العقل . لذا نراه يميل الى القول : ان الاخطاء التي يرتكبها الانسان في احكامه ، ليست من جوهر العقل ، ولكنها صادرة عن المنهج الذي يسلكه . ان فقدان المنهج ، هو الذي يوقع الانسان في مثل تلك الاخطاء الفاضحة . اما العقل فهو القوة الغريزية التي بها يتهيأ الانسان ، ليميز جواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، وقد وزع احسن توزيع بين

الناس ، اي انه كائن في كل واحد منا ، ضمن حد لا يجاوزه الى زيادة ، ولا يقصر عنه الى نقصان ، الا في الاعراض التي يتخذها . ان العقل هو القوة الوحيدة التي بها يفارق الانسان البهائم .

لكن هذا لا يعني ان الناس معصومون من الغلط . ودليلنا الى انهم يخطئون ، كونهم لا يجمعون على حذو واحد في الاراء ، الا انهم يتوقون ، توقاً متفقاً عليه ، الى ايجاد حق مطلق ، وهذا كاف ليجعلنا نثق بالعقل . ان الناس يجمعون ، جوهراً ، على ان الحقيقة واحدة ، ويختلفون عرضاً في الاخطاء التي يرتكبونها . وهذا برهان واضح على ان الخطأ لا يأتي اساساً ، من العقل ، بقدر ما يأتي من المنهج الذي نسلكه ، لنصل الى الحقيقة . ان العقل واحد بالفطرة ، عند جميع الناس ؛ لهذا لا يمكن ان تنجم اخطاؤنا عن كون بعضنا اعقل من بعض ، وانما تنتج عن اننا نوجه افكارنا ، في سبل مختلفة ، دون ان نطالع الاشياء ذاتها . اجل ، لا يكفي ان نفكر جيداً ، لكن المهم هو ان نطبق هذا التفكير تطبيقاً حسناً . ألم نر نفوساً كبيرة ، ترتكب افظع الرذائل ، وتقوم باروع الفضائل ؟ لذا رأى ديكارت ان الزم الاشياء ، وابعدها فائدة لعصره والعصور الآتية ، ان يعثر على المنهج الذي يقينا الخطأ ، ويسمح لنا ، اذا سلكناه ، أن نتقدم نحو اليقين ، اكثر من الذين يركضون على غير هدى . ان المنهج هو الذي يساعد العقل على ان يعقل ، ما يجب عقله ، بوضوح وتمييز ، بغية الوصول الى الحقيقة ، والا بطل عقله ان يكون اكيداً .

مقتطفات

مقالة ديكارت

١ – في ان العقل واحد ، من حيث الجوهر ، عند جميع الناس

« ان الذوق السليم (١) هو اعدل الاشياء التي وزعت في العالم .
« فكل واحد يعتقد انه اوتي منه الكفاية ، حتى ان الذين يصعب جداً
« ارضاؤهم بسواه ، لا يرغبون عادة في ان يتحلوا به ، اكثر مما اعطي
« لهم . وهذا لا يعني انهم معصومون من الغلط . لكنه الدليل الى ان
« ملكة الحكم بضبط ، او تمييز الحق من الباطل – وهي القوة التي يطلق
« عليها حقاً اسم الذوق السليم ، او العقل – متساوية بين جميع الناس .
« وهكذا فان اختلاف الآراء لا ينجم عن ان بعضنا اعقل من بعض ،
« لكنه يأتي من اننا نسوق افكارنا في طرق مختلفة ، ونطالع اشياء
« متغايرة ؛ اذ لا يكفي ان نفكر جيداً ، وانما المهم هو ان نطبق هذا
« الفكر تطبيقاً حسناً . فاكبر الانفس خليقة بان ترتكب افظع الرذائل ،
« كما هي خليقة ايضاً بأن تقوم باجمل الفضائل . ان الذين يسيرون ببطء كلي ،

---

(1) Le bon sens ، اي العقل .

« يستطيعون ان يتقدموا اكثر بكثير ، اذا سلكوا الطريق القويم ،
« من الذين يركضون ، ولا يصيبهم من هذا الركض غير الابتعاد عنه .

« اما انا فلم ادّع قط ان عقلي هو اكمل من عقول عامة البشر ، بل
« غالباً ما تمنيت ان يكون لي ، ما لبعض الناس من سرعة الفكر ، او
« من جلاء المخيلة وتميزها ، او من سعة الذاكرة وحضورها . وانا لا
« اعرف مزايا الاها ، تساعد على كمال النفس ، لانني اميل الى الاعتقاد
« ان العقل ، او الحس - ما دام هو الشيء الوحيد الذي يصيرنا بشراً ،
« ويميزنا عن الحيوانات - موجود بتمامه في كل واحد منا ، متبعاً في
« ذلك الرأي الشائع بين الفلاسفة ، الذين يقولون انه لا زيادة ولا نقصان
« الا في الاعراض ، لا في صور افراد النوع الواحد ، او طبائعهم . »

٢ - في ان المنهج يكسب خصالاً اخلاقية اهمها: التواضع ومعرفة الانسان نفسه .

« لكنني اجرؤ على القول : انني كنت سعيداً جداً لوجدان نفسي ،
« منذ سني الحداثة ، في طرق قادتني الى مطالعات وحكم الفت منهجاً ،
« يبدو لي انني استطيع اتخاذه وسيلة لزيادة معرفتي ، تدريجياً ، وللارتقاء
« بها شيئاً فشيئاً الى اعلى درجة ، يمكنني من بلوغها عقلي الضعيف ، مدى
« حياتي القصير . فقد جنيت بهذا المنهج من الثمرات ، ما جعلني احاول
« دائماً ، في الاحكام التي اطلقتها على نفسي ، ان اميل الى جهة الحذر
« اكثر من جهة الغرور . ولما نظرت بعين الفيلسوف الى مختلف اعمال
« الناس ومشاريعهم ، لم اجد فيها عملاً لا يكاد يظهر لي باطلاً وعديم
« النفع ، فأورثني ذلك رضى بالغاً عن التقدم ،الذي ارى اني احرزته في

« البحث عن الحقيقة ، وجعلني اعقد على المستقبل آمالاً تخولني القول :
« اذا كان من مشاغل الناس ، من حيث هم بشر ، عمل ثابت الصلاح
« والخطورة ، فهو العمل الذي اخترته . »

« ولكن ، ربما كنت مخدوعاً ، وربما كان ما ظننته ذهباً وماساً ، هو
« قليل من النحاس والزجاج ؛ فانا اعلم كم نحن عرضة للخطأ في الامور
« التي تمسنا ، وكم يجب ان نشتبه في احكام اصدقائنا ، عندما تكون في
« مصلحتنا . لكنه ، يطيب لي ان ابين في هذه المقالة ، ما هي الطرق التي
« سلكتها ، وان اصدر فيها حياتي كانما هي لوحة ، حتى يتمكن كل
« انسان من ان يبدي رأيه فيها ، ويكون اطلاعي على آراء الناس ، وما
« يصل اليّ من صداها العــام ، وسيلة جديدة لتعليمي ، اضيفها الى
« الوسائل التي تعودت ان استخدمها . »

« وهكذا ، ليس غرضي ان افرض هنا الطريقة التي يجب على كل
« انسان ان يتبعها ، ليحسن قيادة عقله ، وانمـا غرضي ان ابين على اي
« وجه حاولت ان اقرر عقلي . ان الذين يتدخلون لاسداء النصـائح ،
« يجب ان يعتبروا انفسهم احذق من الذين يسدونها اليهم ، واذا قصروا في
« اقل الامور ، كانوا يستحقون اللوم . ولكن ، لما كان غرضي من كتابة
« هذه المقالة ان يكون تاريخاً — وقصة اذا شئت ، قد يجد الناس فيها ،
« من بين الامثلة التي يمكنهم احتذاؤها ، امثلة كثيرة اخرى يحق لهم ان لا
« يتقيدوا بها — فأني اؤمل ان تنفع هذه المقالة بعض الناس ، دون ان
« تكون ضارة باحد ، وان يرضى الجميع عن صراحتي .

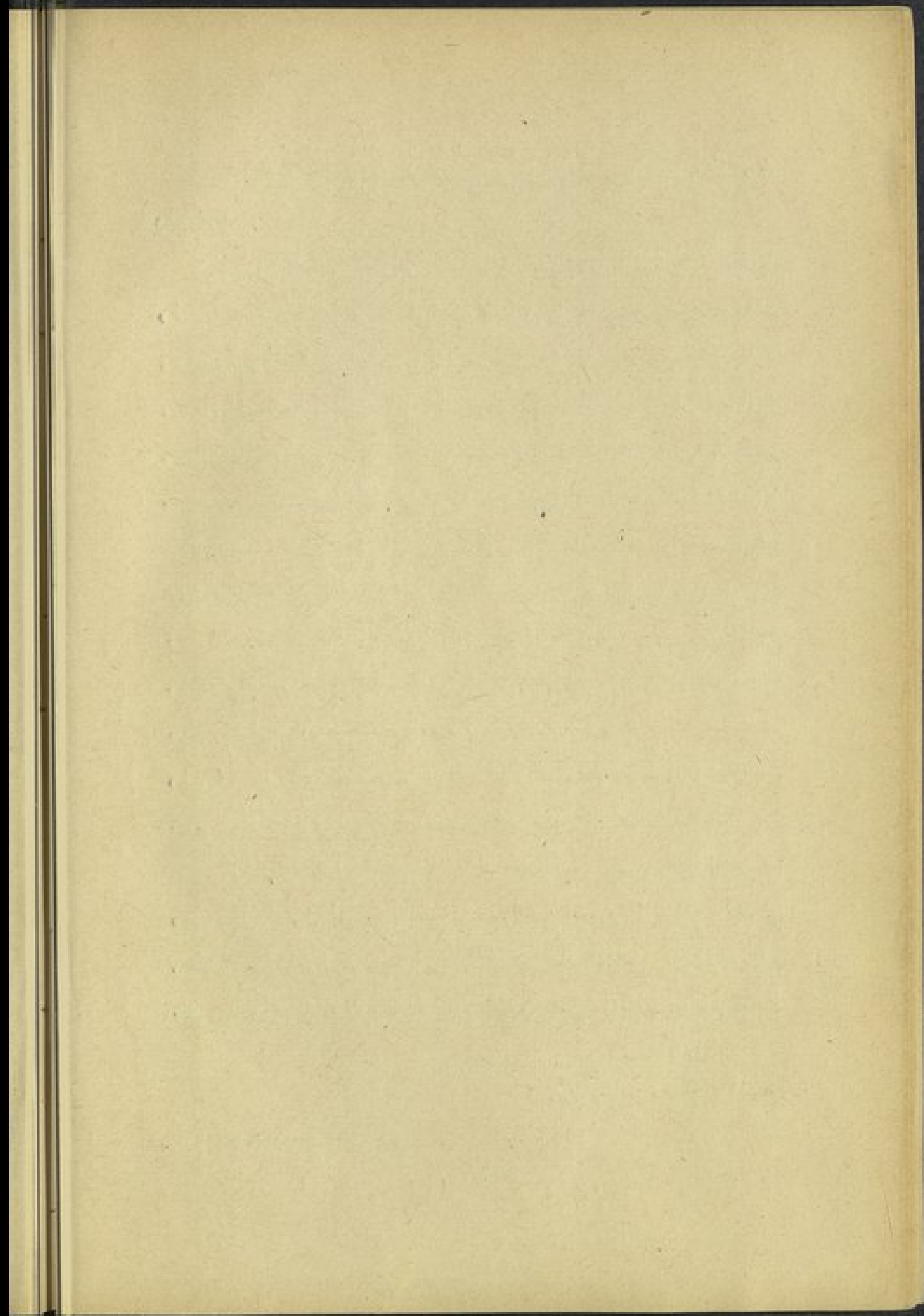
٣ – في ان العلوم ، التي تلقنها ديكارت لم تحرره من الشكوك والاخطاء .

« غذيت بالآداب منذ طفولتي . ولما كنت قد ايقنت أنه يمكننا بها
« ان نكتسب معرفة ،واضحة يقينية ، بكل ما هو نافع في الحياة ، فقد
« رغبتني في تعلمها . ولكنني ، لم اكد انهي هذه المرحلة من الدراسة –
« وهي المرحلة التي جرت العادة ان يرفع في نهايتها الى مرتبة العلماء --
« حتى غيرت رأيي تماماً . ذلك ، لاني وجدتني في ارتباك من الشكوك
« والاخطاء ،ظهر لي معها انني لم افد من محاولتي التعلم ،الا الكشف شيئاً
« فشيئاً عن جهالتي . على اني كنت في اشهر مدارس الغرب ، حيث يظن
« انه لا يوجد غير العلماء ؛ هذا اذا كان على وجه الارض عالم في مكان
« ما . تعلمت في هذه المدرسة كل ما يتعلم الاخرون ، حتى انني لم اقنع
« بما كانوا يعلموننا اياه ، فتصفحت كل ما وقع في يدي من كتب العلوم،
« التي كانوا يعتبرونها اعجب العلوم (١) واندرها . ومع ذلك ، كنت
« اعرف ما كانوا يحكمون علي به ، فما رأيتهم قط وضعوني في منزلة ،
« دون منزلة رفاقي ، مع ان بعضهم كان يتهيأ لمناصب اساتذتنا .

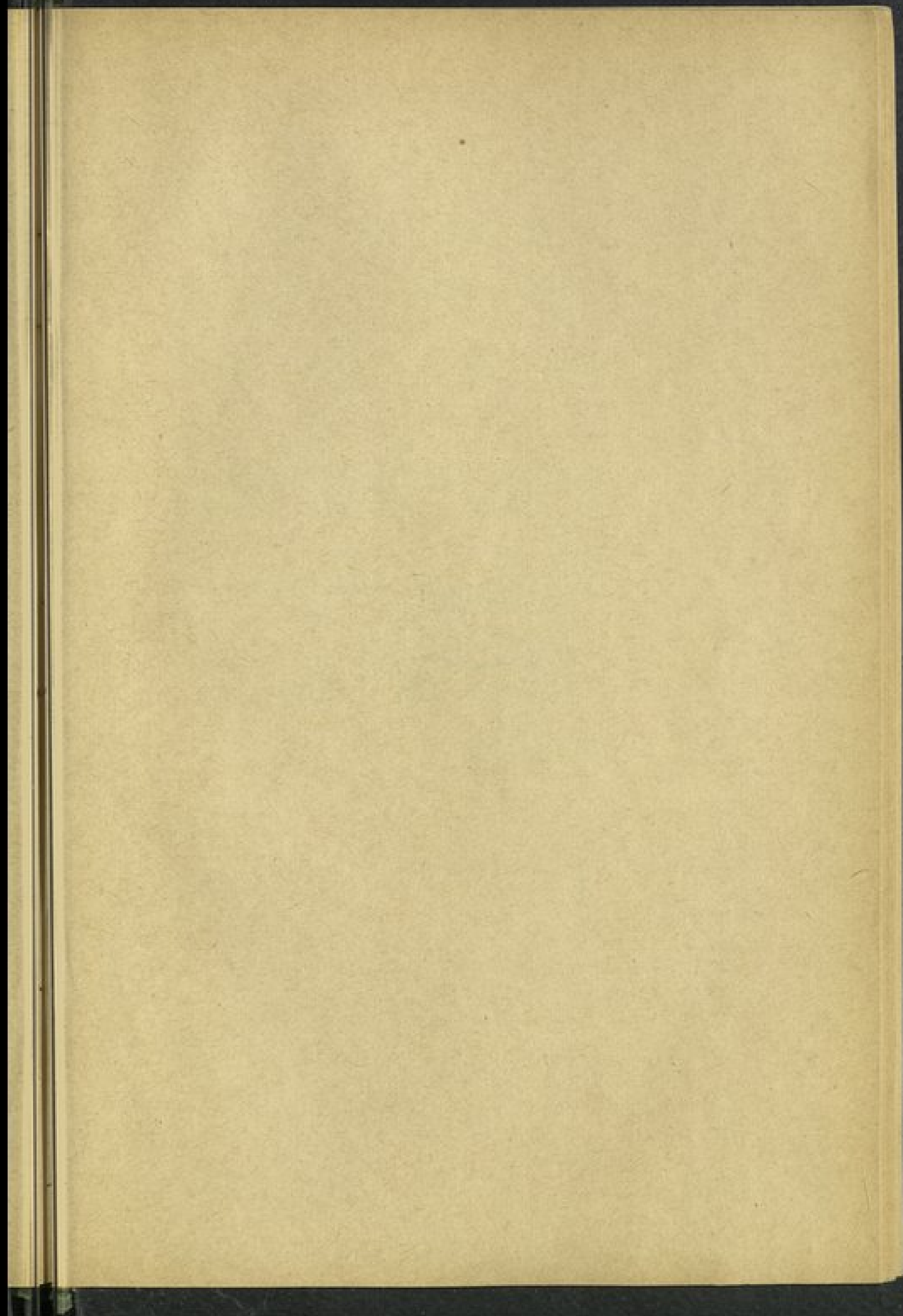
« واخيراً كان يخيل الي ، ان عصرنا لم يكن اقل ازدهاراً
« وخصباً بالعقول المنتجة ، من اي عصر من العصور الماضية . فخولني
« هذا الامر ، ان اكون حراً في الحكم على جميع الناس ، بالقياس الى
«نفسي ، واعتقد انه لا يوجد في العالم مذهب يحقق ما منيت به من قبل »

القسم الاول
من كتاب «مقالة في المنهج»

Sciences occultes (1)



اليوم الأول
في المَنهَج



١

ولكن كيف نهج ديكارت في وضعه المنهج ؟

لم يكن نهج ديكارت اعتباطياً ، كما يتبادر الذهن . لقد استعرض كل علوم عصره ، واحداً واحداً ، حتى ادى به المطاف الى العلم الامثل ، الذي كان يبحث عنه . فما هو هذا العلم ، الذي شاد عليه اسس منهجه ؟

١ – **ايكون الآداب** ؟ اولع ديكارت بالآداب كثيراً ، منذ طفولته ، وامعن في درسها ، يوم كان طالباً ، حتى اقتنع بانها قادرة على ان تكسبه معرفة ، يقينية ، بكل منافع الحياة . اقر بانها توقظ الفكر ، وتساعده على الارتفاع باحكامه . فقراءة الكتب الادبية ، الجيدة ، هي بمنزلة محادثة مع مؤلفيها ، الذين يكشفون لنا عن احسن افكارهم . ولكن ما عتم ديكارت ان هجر الآداب من شعر ، وبلاغة ، وقصص ، ولغات ، لانها اقرب الى ان تكون موهبة في النفس ، والموهبة ليست ثمرة من ثمرات الدرس . ان اليقين الذي يبحث عنه ديكارت ، يجب ان يكون اعدل الامور ، الموزعة بين جميع الناس ؛ اضف الى ذلك ، ان الآداب ، كالقصص مثلاً ، تحدونا على ان نتخيل امكان ما ليس

ممكنا ان يحدث ، فنغالي ونبالغ في الخطورة ، كي نجعل الحوادث اجدر بان تقرأ . وهكذا نبدل قيم الاشياء ، ونفسدها بخيالاتنا .

٢ – **ايكون اللاهوت** ؟ قال ديكارت في القسم الاول ، من مقالته في المنهج ، ما يلي : « كنت اجل علومنا اللاهوتية ، واطمع في « الجنة كاي انسان آخر . لكن ، عندما علمت ، علماً مؤكداً ، ان طريقها « مفتوح لاجهل الناس ، كما هو مفتوح لاعلمهم ، وان الحقائق المنزلة « التي تقود الى الجنة ، هي فوق عقولنا ، لم اجرؤ على ان اخضعها الى « استدلال عقلي الضعيف ؛ ورأيت ان محاولة امتحانها بنجاح ، تحتاج « الى ان يمد الانسان بعون خارق للعادة ، والى ان يكون فوق مرتبة « البشر ». لهذا نرى ديكارت يشيح بوجهه عن اللاهوت . والواقع ان اللاهوت ، وهو يدور حول معضلة الله ، لا يمكن البحث فيه باستدلال عقلي ، والارتكاز عليه في سبيل ايجاد المنهج العام ، الذي يجب ان يقاس به . لكل شعب دينه، ولكل شعب اذن لاهوته . لذا لا نستطيع ان نعتمد عليه ، لانه نسبي كباقي العلوم الظنية ، والنسبي في مثل هذه الحال ، لا يفضي بنا الى اليقين العام .

٣ – **ايكون الفلسفة** ؟ لقد زاول ديكارت الفلسفة ، كما زاولها افضل العقلاء في العصور الماضية . ولكنها لم تكشف له عن حقائق لا جدل فيها . فلما لاحظ ، ان للفلاسفة في المعضلة الواحدة آراء متضاربة ، لا يكون الحق الا في واحد منها ، حكم ببطلانها ، ثم ارتد عنها . والواقع ان علماء الفلسفة ، لم يصلوا الى شيء يقيني في بحوثهم عن الحقيقة . فلكل نظامه ، ولكل مسلكه ، ولكل مذهبه ، الامر الذي يحدو على الاعتقاد،

ان ما يقولونه وهم وضباب . لذا يتيه الدارس ، في تاريخ الفلسفة ، بين النظريات المختلفة ، ويبعد اكثر فاكثر عن محور الحقيقة ، كلما غاص على جواهرها ، في بطون التاريخ ؛ ومن هنا شك البعض في الحقيقة ، والتزامهم عدم طلبها ، لانها غير كائنة . وهو الشيء الذي اصاب ديكارت ، عندما اراد ان يتخذ الفلسفة طريقاً الى اليقين الاكبر. الا انه لم يقنط منها تماماً ، بل رأى ان المنهج ، الذي سار عليه مفكرو الفلسفة ، لبناء قنطرة الحقيقة على اسس وطيدة ، هو سبب الاختلاف بين النظريات .

+ – **ايكون الرياضيات ؟** نعم ، لقد اعجب ديكارت بها ، الى حد بعيد ، لانها ترتكز على البداهة ، والوضوح ، والتمييز. الناس لم يجمعوا على خطة واحدة ، في علم من العلوم ، كما اجمعوا ، منذ ان كانوا ، على المسائل الرياضية ، ان اراءهم لا تتناحر على عتبتها . وهذا يعني انها ثابتة عبر الزمان ، لا تقبل الجدل . ولكن هاله ان يرى فائدة الرياضيات تنحصر في الصناعة فقط . لقد عجب كل العجب ، كيف تكون اسسها ثابتة ، ومتينة ، الى هذا الحد ، ولا يشاد عليها بناء اسمى من بناء الصناعات . اننا نزاول الرياضيات ، في سبيل حل عقد الحياة العملية فقط . ولكن الواجب يقضي علينا ، نظراً لمتانة اسسها وثبات منهجها ، ان نوسع نطاقها الى ابعد من الارقام والاعداد والاشكال ، لتكون لنا بروحها مقياساً يضيء طريقنا نحو الحقيقة . وليس في هذا القول شيء من الغلو ، لان العقل البشري واحد ، جوهراً ، مهما اختلفت المواضيع التي يبحث فيها .

وهذا يعني ان العقل لا يتبدل بتبدل المسلك الذي ينهجه ، بل ترافقه هذه الوحدة في جميع النواحي التي يتخذها . فاذا استطاع العقل البشري ان يدرك اليقين ، في علم من العلوم ، هو الرياضيات ، قدر ايضاً على ان يدرك اليقين ، في باقي العلوم ، لانه وحدة لا تتجزأ . نعم ، ان جذور العقل البشري واحدة، كيفما اتجه . فاذا تمكن هذا العقل من ان يقتنص المعلوم ، في علم الرياضيات ، تمكن ايضاً من ان يحيط علماً بالمجهول ، في باقي العلوم ، مهما كانت مادتها ؛ اذن يجب علينا ، والحالة هذه ، ان نأخذ روح الرياضيات ، لا الرياضيات ذاتها ، اساساً للعمل في الفلسفة . هذه هي الحقيقة ، التي حرص ديكارت كل الحرص ، على اظهارها بجلاء الى العصور التابعة.

قال في القسم الثاني من مقالته : « ان هذه السلاسل الطويلة ، من « الحجج البسيطة والسهلة ، التي تعود علماء الهندسة استعمالها ، للوصول « الى اصعب البراهين لديهم ، اتاحت لي ان اتخيل كون جميع الاشياء ، « التي يمكن ان تقع في متناول المعرفة الانسانية ، تتعاقب على صورة « واحدة ؛ فاذا رفض المرء ان يقبل على انه حق ، ما ليس منها بحق ، « وحافظ دائماً على الترتيب اللازم ، لاستنتاج بعضها من بعض ، لا يجد « بين تلك الاشياء ، بعيداً لا يمكن ادراكه ، ولا خفياً لا يستطاع « كشفه . ولم اصادف كبير عناء في البحث عن الامور ، التي يجب « الابتداء بها ، لانني كنت اعرف من قبل ، ان الابتداء يكون بابسط « الاشياء واسهلها معرفة . ولما رأيت ، ان بين الذين بحثوا من قبل عن « الحقيقة في العلوم ، لم يستطع احد غير الرياضيين ، ان يهتدي الى بعض

« البراهين ، اي الحجج اليقينية البديهية ، لم اشك ابداً في ان ذلك لم يتيسر
« لهم ، الا عن طريق الامور التي عالجوها ، ولم اؤمل منها اي فائـدة
« اخرى ، سوى تعويد عقلي ان يؤلف الحقائق البديهية ، وان ينبـذ
« الحجج الباطلة »

قد يخيل للقارىء ان ديكارت لم يترك شيئاً من علوم الرياضيات ، بل قبل على علاته ما كان معروفاً ، يومذاك ، مـن المنطق والجبر والهندسة . والحقيقة ان ديكارت قد شذب منها الشيء الكثير ، قبل ان يقتاس بها . فالمنطق الصوري ، مثلاً ، يعيننا على ان نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه ، ولكنه لا يعيننا على ان نكتشف المجهول ، لذلك ، لا يجدي نفعاً هذا المنطق ، الذي يدور في حلقة مفرغة . ان شرح المعلوم لا يعيننا على معرفة المجهول .

اما الجبر والهندسة ، فانهما يحتويان على امور مجردة كل التجريـد : الهندسة مقصورة على ملاحظة الاشكال ، وهو امر لا يمرن الذهن ، دون ان يتعب الخيال ؛ والجبر مقصور على الارقام والاعداد ، وهو امر يجعل منه علماً غامضاً يشوش العقل . لهذا نراه يغربل ، وقد اعتقد ان هـذه العلوم ستمده بشيء من العون للوصول الى غايته ، شرط ان يشيح بوجهه عن شكلها ، ليأخذ جوهرها فقط ، اي روحها ، ويبـني فوق دعائم هذا الجوهر رياضيات شاملة ، تكون الاساس الاكـبر للعلوم الانسانية كلها . ومن هنا بحثه عن طريقة ، تجمع بين مزايا المنطق والجبر والهندسة ، وتكون خالية من عيوبها . وقد حرص ديكارت ، كل الحرص ، على ان لا تكون طريقته ذات قواعد كثيرة ، لان كثرة

القواعد ، لا تهيء غير السبل الى الضلال .

قال في القسم الثاني من مقالته : « تكون الدولة احسن نظاماً ، « عندما يقل عدد قوانينها ، اذ ذاك يحافظ الناس على مراعاتها باحكام ؛ « وهكذا رأيت انه ، عوضاً من هذا العدد الكبير من القواعد ، التي « يتألف منها المنطق ، يمكنني ان اكتفي بالقواعد الاربع الآتية ، « شريطة ان آخذ عزماً صادقاً ، ثابتاً ، على ان لا اخل مرة واحدة « بمراعاتها » .



٢

القاعدة الاولى (ان لا اقبل مطلقاً شيئاً على انه حق ، ما لم يتبين بالبداهة انه كذلك ؛ اي ان اعنى بتجنب التسرع والتشبث بارا٠مسابقة . وان لا آخذ من احكامي الا ما يتمثله عقلي بوضوح تام ، وتمييز كامل ، بحيث لا يعود لدي مجال للشك فيه) ان هذه القاعدة تشتمل على مبدأين اساسيين ، هما : نبذ سلطة الماضي كماضي ، والمناداة بمعيار البداهة .

نبذ سلطة الماضي . قطع ديكارت كل صلة بينه وبين الفلسفة التقليدية ، الاغريقية ، التي قدسها القرن الوسيط ، ورفع مفكريها الى مصاف الانبياء ، بل الالهة ، فاذا بسقراط الحكيم الاكبر ، وبافلاطون الالهي الاعظم ، وبارسطو المعلم الاول ، واذا بما قاله هؤلاء الثلاثة كأنه الكلمة الفصل . اما ديكارت فلم يرد ان يرجع الى الماضي في بحثه عن الحقيقة ، ليسير في خطى اشخاص . الحقيقة ليست بحاجة الى انسان ، تعتمد عليه ، لتكون حقيقة . الحقيقة تحق في بدء من ذاتها ، وكل انسان حق هو في بدء من الحقيقة .

هل يستطيع ارسطو ، عيناً ، ان يقنع غيره ؟ ان ارسطو لم يقنع ، من حيث انه ارسطو ، ولكن الكلام الحق الذي فاه به ، هو الذي

اقنع . وهذا يعني ان الانسان لا يقنع ، اذا كان كلامه غير مقنع . فاذا اردنا ان نميز الحق من الباطل ، وجب علينا ان لا نسير في خطى اشخاص ، الا بمقدار ما يحمل كلامهم من صفة البداهة والوضوح والتمييز . لهذا نرى ديكارت يطلق نفسه ، من جميع الاراء التي جاءته من الماضي ، اذ لا بد لمن يريد الحقيقة ان يبدأ كل شيء من اسس جديدة .

وحري بالاشارة ، في هذا المجال ، الى ان ديكارت لم يرفض الفلسفة التقليدية رفضاً اعتباطياً. فقد ظن البعض ان رفضه للماضي، صادر عن جهله للفلسفة التقليدية . ولكن الادلة كثيرة في مؤلفاته ، التي تثبت لنا انه عرف الفلسفة الاغريقية، معرفة صحيحة، فلم يغفل ما جاء في بطون كتبها . الا ان فهمه للماضي ، ككل فهم حق ، كان على اساس التراث لا التقليد .

ان المحافظة على التقليد ، اي على حرفية الماضي ، استعباد فاضح يهبط بالانسان الى دونية الحيوان والجماد ؛ ولا عجب ، فالتقليد يفرض على المقلد ان يتنازل عن ذاتيته ، ليتمكن من ان يقلد . اما التراث فيقوم على ان نقتاس بروح الماضي ، لا بحرفه . وهل نعرف للماضي عظمة الا بكونه حاضراً ، قد ثار على ماض قبله ، فكان حراً في خلقه ، وخلاقاً في حريته ؟ لهذا كان احترامنا للتراث ، يقضي بان نثور على التقليد، فيصبح الانسان حراً ، ومسؤولاً في حريته.

هذا هو الشيء ، الذي حدا ديكارت على ان يطلب الحقيقة في بدء من ذاته ، لا في بدء من غيره . فقد اراد ان يكون ذاته ، لا ذات

غيره في بحثه عن الحقيقة ، ليغدو المسؤول عن ذاته . لكن مثل هذا المطلب عمل شاق للغاية . وقد شعر ديكارت بان شيئاً من الكسل يسوقه ، دون ان يعي ذلك ، الى مجاري حياته المألوفة . قال في آخر التأمل الاول: «ومثلي في هذا ، كمثل عبد ينعم في المنام بحرية موهومة،
« حتى اذا ما بدأ يفطن الى ان حريته تلك ، ان هي الا اضغاث احلام،
« خاف ان يصحو من نومه ، فراح يمالىء هذه الاوهام اللذيذة ، كي
« يطول امد انخداعه بها . كذلك حالي : فانا انساق من تلقاء نفسي ،
« ودون وعي مني ، الى تيار ارائي القديمة ، واحاذر ان اصحو من غفوتي
« هذه ، خشية ان اجد اليقظة الشاقة ، التي تعقب هذه الراحة الهادئة ،
« غير كافية لتبديد الظلمات الناشئة من الصعوبات التي اثيرت هنا »

وقد اعطانا ديكارت ، ايضاً ، الاسباب الثلاثة التي دعته الى رفض اقوال السابقين ،وعدم التنقيب كثيراً في بطون التاريخ . هذه الاسباب الثلاثة هي :

اولاً – ان الالتجاء الى اقوال السابقين ، في بحثنا عن الحقيقة ، مدعاة للشطط عن الحقيقة. ذلك ، لان الافكار التي خطرت ببال العقل البشري ، منذ ان سوي عقلاً – وقد قالت الانسانية كل ما خطر ببالها من حقائق ازلية – لاقت من يؤيدها ومن يرفضها خلال الاجيال .فالى اية فئة نعطي ثقتنا ، وكل فئة تدعم آراءها بالحجج الثابتة ؟ ان القضية هنا ليست قضية تصويت ، او كم ، لان الحقائق الازلية لا تقوم صحتها على ان عدداً اكبر من الناس ، قد صرح بها . قال في القسم الثاني من مقالته : « ان

« كثرة الاصوات ليست دليلاً ذا قيمة على الحقائق التي يصعب
« كشفها بعض الصعوبة ، لانه من الاقرب الى الاحتمال ان
« يجدها رجل ، من ان يجدها شعب باسره ؛ لذلك كله لم استطع
« ان اختار رجلا تفضل آراؤه على آراء الآخرين ، ووجدتني
« مضطراً الى ان اتولى توجيه نفسي بنفسي . »

ثانياً — ان حياة الانسان قصيرة المدى ، لا تجيز له هذا الترف البحثي .
فهو لا يأتي الدنيا الا مرة واحدة ، لا تكفي لينقب في كل ما
الف قبله . هذا ، عدا عن القول ان مطاليب الحياة اليومية ملحة
جداً ، لا تترك لنا المجال للتفتيش عن جوهر كل ما هو كائن على
وجه البسيطة . فاذا اراد الانسان ان يبحث عن الحقيقة ، في
اقوال الفلاسفة الاقدمين ، ورغب في ان يلم بكل المعارف التي
سبقته ، اصابه الجنون ، بلا ريب ، لانه يسلك منهجاً لا يفضي به
الا الى الشك في كل امر ، اي الى شيء لا يجديه نفعاً في حياته
اليومية . كما ان الانسان لا يحتاج الى ان يتعلم جميع لغات
الارض ، ليتمكن من ان يتكلم ، هكذا لا يحتاج ايضاً الى
التقليد ، والتنقيب الزائد ، ليعرف كيف يجب عليه ان يسلك .

ثالثاً — ليست الحقيقة وقفاً على احد دون سواه . الحقيقة في متناول كل
الناس . لهذا لا نحتاج الى ان نعتمد على غيرنا ، حتى ندركها ،
لانها فينا ، ولانها تبرز بين الفينة والفينة بطريقة عفوية . فما
علينا الا ان نتعهد بذورها فينا ، بالعقل السليم ، لتنمو صالحة ،
ولتضعنا على الصراط المستقيم ؛ اذ لا بد للانسان من ان ينتزع

الحقيقة من فكره دفعة، ليسويها بميزان عقله ، ويكون مسؤولاً عنها . ان الرجوع كثيراً الى اراء الآخرين ، في الماضي ، لا يفيد كبير افادة ، لانه ليس من المعقول ان يطلع الانسان على كل ما جاء في اقوال الغابرين .

المناداة بعيار البداهة . من الطبيعي ان يحدث هذا النوع من التفكير ، عند ديكارت ، تبرماً بالقيد وتحللاً من صفده . ولكن بماذا يقتاس الآن ، بعد ان هجر تقاليد الماضي ؟ اين يضع نقطة الارتكاز ، التي يجب عليه ان يستند اليها ، في انطلاقه نحو الحقيقة ؟ هذا ما يبينه لنا ديكارت ، في المبدأ الثاني من قاعدته الاولى ، وقد عرف ان الانسان بحاجة دائماً الى نقطة ابتداء ، في اول كل عمل يقوم به . هذه النقطة الابتدائية هي البداهة .

الا انه قد حرص كثيراً ، على ان يزودنا نصيحتين لازمتين ، قبل المضي في هذا المسلك الوعر . هاتان النصيحتان هما : اجتناب التسرع ، وعدم التشبث بآراء سابقة . ذلك ، لان التسرع دليل الى ان ذهننا لم يصل بعد الى البداهة التامة ، ولان التشبث بالآراء السابقة دليل الى اننا عبيد ما تلقيناه من الماضي، بدون تدبير ودراية . ان اجتناب التسرع ، وعدم التشبث باراء سابقة ، يقياننا من الشطط عن جادة الحق .

وبعد ، ما هي نقطة الارتكاز ، التي يجب على الانسان ان يستند اليها ، في انطلاقه نحو الحقيقة ؟ قلنا ان هذه النقطة الارتكازية ، هي البداهة . وقد حددها ديكارت بانها تماك مباشر مع ما ندركه ، وهي على ثلاثة انواع : بداهة الحسيات ، وبداهة الخياليات ، وبداهة

العقليات . لكن البداهة التي عناها ديكارت ، في القاعدة الاولى ، هي بداهة العقليات ، فقط ، لأن هذه البديهيات ، وان اتحدت في المباشرية ، فانها تتمايز في القيمة، من حيث اقترابها او ابتعادها عن اليقين .

ان بداهة الحسيات تتغير ؛ من اجل هذا لا تصلح الى ان تقودنا نحو الحقيقة ، اذ الحقيقة ثابتة لا تتغير . هذه البداهة تمت بصلة وثيقة الى الجسم ، والجسم خاضع للتبدل . اما بداهة الخياليات ، فانها تخدع الانسان ، كما هي الحالة في بداهة الحسيات ، لانها صادرة هي ايضاً عن الجسم . ولا بد لنا من الوقوف بعض الشيء ، هنا ، على الفارق الذي اقام ديكارت بين التخيل والتعقل .

ان التخيل ملكة في النفس تتجه نحو الاشياء المادية ، وان التعقل ملكة في النفس تتجه نحو الافكار المجردة . فحين نتخيل مثلثاً ما ، لا يقتصر الامر هنا على ان نتعقل هذا الشكل، كحجم محاط بثلاثة اضلاع، فحسب ، ولكننا نضيف الى هذا التعقل نشاطاً نفسياً آخر ، هو التخيل الذي يرينا الاضلاع الثلاثة ، كأنها ماثلة امام عيوننا . ان التخيل معاينة ، اي ان النفس تلتفت بالتخيل الى الجسم والمادة ، لتعاين فيها شيئاً يتفق مع الفكرة التي تكونها في ذاتها . ولكن ، حين نفكر بشكل ذي الف ضلع، فاننا نتعقل هذا الشكل الهندسي بالسهولة عينها، التي تعقلنا بها المثلث المحاط بالاضلاع الثلاثة . الا اننا عاجزون عن ان نتخيل هذا الشكل الالفي ، كما نتخيل المثلث ، اي اننا لا نستطيع ان نتمثل الالف ضلع حاضرة امام عيوننا . وهذا يعني اننا لا ندرك الخياليات ، الا في اشكال مكانية ، معينة ، واننا ندرك العقليات مجردة

عن كل شكل مكاني . في التخيل تعطى الذهنيات صوراً مادية ، وفي التعقل تلتفت النفس الى ذاتها ، لتنظر مباشرة في ما تفكر به . ان التخيل ناتج اذن عن اتصال النفس بالجسم ، وعن الاثر الذي يحدثه هذا الجسم في النفس . اما التعقل فهو حركة في النفس خالصة ، لا علاقة لها بالجسم؛ ومعنى هذا ان التخيل ليس واجب وجود لماهية النفس ، لانه يستند الى شيء يختلف عن النفس . فاذا افترضنا ان التخيل غير كائن لدى الانسان ، لا نكون قد افسدنا حاله ، او غيرنا شيئاً فيه ، بل يبقى الانسان دائماً عين ما هو . ان النفس قادرة على ان تكون بدون احساس وتخيل ، ولكنها عاجزة عن ان تكون بدون تعقل ، لأن جوهرها منحصر في انها شيء يتعقل . هي جوهر عاقل : فالبداهة العقلية كشف باطني في الذهن ، او ، اذا شئت ، ادراك مباشر في العقل ، بلغ من القوة درجة لا يقبل معه الشك مطلقاً . هذا الادراك المباشر في التعقل ، هو نور فطري حال في كل نفس بشرية . به نكتسب المعارف، التي نريد ان نستشرفها ، وهو يستمد جوهره من النفس ذاتها ، لذا كان في متناول الجميع . لقد وزع توزيعاً عادلاً على الناس كلهم ، بل هو اعدل الاشياء الموزعة .

وللبداهة صفتان : الوضوح والتمييز . الواضح هو الفكرة الحاضرة في نفس واعية ،هو الفكرة التي تدركها النفس المنتبهة ادراكاً مباشراً، حين تكون الفكرة ماثلة للذهن، كما نرى الاشياء واضحة امامنا عندما نفتح العين ، وتكون مهيأة لان تنظر . واما المتميز فهو الفكرة التي تشتمل على جميع عناصرها اللازمة ، كي لا تحتوي في ذاتها الا على ما

يكوّنها جوهراً ، مفترقة بذلك عن سواها من الافكار .

ان الوضوح ارتباط بين النفس المدرِكة والشيء المدرَك : هو ارتباط ناتج عن ضرورة ثابتة ، لا يمكن ان تتخلى النفس عنه . الوضوح يشد النفس المدركة الى الشيء المدرك ، لكنه لا يفرق بين الشيء المدرك وغيره من الاشياء . هنا يتدخل التمييز ، ليخلع على الشيء المدرَك اطاره الخاص ، فاصلاً اياه عن سواه من الاشياء . لنضرب ، في سبيل ذلك ، مثل الرجل الذي يشعر بالم شديد . ان هذا الرجل المتألم مشدود الى ألمه ، برباط مباشر بلغ من القرابة مبلغاً ، لا يحتاج بعده الى دليل على انه يتألم . لكن هذا الوضوح ، في الشعور بالالم ، لا يكفي ليجعل الرجل على بينة من السبب الذي يؤلمه ، فيتمكن من اطلاق حكم صحيح على طبيعة هذا الالم . لذا كان بحاجة الى ان يميز بين المه وغيره من الآلام . ومن هنا نستنتج ان الفكرة الواضحة ، ربما لا تكون متميزة ، ولكن الفكرة المتميزة هي دائماً فكرة واضحة .

غني عن القول ، بعد هذا الاسهاب ، ان البداهة التي يريدها ديكارت هي بداهة الرياضيات . فهو يرفض كل فكرة لا تتضح له اتضاح الهندسيات ، اذ لا فرق عنده بين الفكرة الواضحة المتميزة والبداهة الرياضية . ان فكرة « الله موجود » والمسألة الهندسية القائلة « مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين » ، تتعادلان في البداهة على صعيد واحد . لهذا نرى ديكارت يرفع منهجه الفلسفي على روح الرياضيات . هو لا يبحث الا عن الافكار البسيطة ، وهي نوعان : مفردات او جمل .
والمفردات تقسم ثلاث فئات :

ا - مفردات دالة على مفاهيم روحيـــة صرفة ، كالمعرفة ، والشك ، والجهل ، والارادة .

ب - مفردات دالة على مفـاهيم مادية صرفة ، كالشكل ، والامتداد ، والحركة ، والحجم .

ج - مفردات دالة على مفاهيم تتراوح بين الاشياء المـــادية والاشياء الروحية ، كالدوام ، والوجود .

اما الجمل البسيطة فهي احكام صحيحة ، تشد كلماتها بعضها الى بعض ، بمقتضى الرباطات التي تستلزمها معـاني هذه الكلمات عينها ، والا انتفت عنها صفة البساطة . وهذه الرباطات اما ان تكون غامضة ، او محتملة ، او ضرورية :

ا - فاذا كانت غامضة ، جاء المعنى امتداداً للخيال . مثلاً ، استطيع ان اتخيل رأس اسد مركز على جسم نعجة. هذه العلاقة بين الاسد والنعجة غامضة ، لانها غير كائنة .

ب - واذا كانت محتملة ، جـاء المعنى غير ضروري . مثلاً ، بطرس واقف . ان الوقوف لا يوجد بالضرورة في بطرس .

ج - واذا كانت ضرورية ، تماسكت معاني كلماتها تماسكاً ، لا نستطيع بعده ان نتصورها منفصلة بعضها عن بعض . مثلاً ، اربعة وثلاثة يساويان سبعة . هذه علاقة جد ضرورية ، اذ لا يمكننا ان نتصور السبعة دون ان يشتمل هذا الرقم على الاربعة والثلاثة .

القاعدة الثانية . (ان اجزىء كلا من المشاكل التي ابحث فيها ، ما يستطاع الى ذلك سبيلا ، وما يستلزم لحل هذه المشاكل على احسن

وجه) هذه هي قاعدة التحليل .

لا يجوز الانسان دائماً البداهة بوضوح وتميز . فقد يتيه في وادي الضلال ، ولا يدرك بسرعة وسهولة افكاراً بديهية ، كالتي تحدثنا عنها فوق هذا الكلام . وذلك ، لأن الانسان كثيراً ما يصطدم بعقبات ، تصدر غالباً عن تفكير مركب ، اي معقد ، يرمي بينه وبين البديهيات الواضحة المتميزة ، براقع من غبار الاشكال الذي يحجبها عن البصيرة : حينئذ تستبهم عليه الامور ، وتتنكر المعالم ، فلا يعود الفهم قادراً على ان يتبينها بجلاء . لهذا تتجاذبه الظنون ، ويداخله الشك . فعلى اي وجه من الصواب يدلنا ديكارت ، عندما يثار غبار التركيب ؛ اي التعقيد ، حول البداهة .

يشير علينا ديكارت ، في مثل هذه الحالة ، الى ان نجزيء المركب عقدة عقدة ، لنعالج كلا منها على حدة . وهكذا نصل الى عناصره البسيطة ، التي لا يتمارى فيها اثنان . هذا هو معنى قول ديكارت ان اجزيء كلا من المشاكل التي ابحث فيها ، ما يستطاع الى ذلك سبيلا ، وما يستلزم لحل هذه المشاكل على احسن وجه . هذا هو معنى التحليل ، الذي يفكك الافكار المعقدة ، اي الغامضة ، ويردها الى عناصرها البسيطة ؛ حينئذ ندركها ادراكاً بديهياً واضحاً متميزاً ، نخلص منها الى نور البيان . ومثل التحليل كمثل حزمة القضبان التي استعصت على الكسر ، فلما تفكك بعضها عن بعض ، استيسرت ، وتهيأ كسرها ، اذ ذاك انقادت بلا عناء .

وقوة التحليل ، اي حقيقته ، مستمدة من قضية مسلم بها ، وهي ان

الكل يتألف من اجزاء ، وان المركب لا يشتمل على اكثر مما في عناصره البسيطة . فاذا ارجعنا الكل الى ما يتألف منه ، نفض عنه غبار اللبس ، وظهر محضه ، وخرجنا نحن من ظلمات الغموض . التحليل ، اذن ، هو الطريق الذي نذهب فيه من الاشياء المعقدة الى طباعها البسيطة ، ليسهل علينا حدس هذه الطباع ببداهة ووضوح وتميز . ولا عجب ، فكل مشكلة تحتضن مجهولاً ومعلوماً ، والا ما كان ثمت مشكلة ، وما كان ثمت ما يدعو الى التحليل . والمجهول في المشكلة هو الناحية التي اغلقت علينا . لهذا يكون طريقنا ، في استجلاء المشكلة ، ان نصل الى المعلوم فيها بتحليلنا المجهول . فالتحليل هو الاساس الذي يجب ان نركز عليه كل العلوم ، مهما كان جنسها ، لانه وحده مصدر الوضوح والتمييز ، عندما تلتبك القضايا.

وللتحليل شروط يفرضها علينا ، كي نلقي النور في الظلمة . من اهم هذه الشروط تبويب الاشياء وترتيبها . ومعنى هذا ، ان التحليل يجب ان لا يكون اعتباطياً . ان التحليل الصائب هو الذي يراعي في تقسيمه للاشياء ترتيباً معيناً ، يقتضيه منطق الاشياء عينها . هذا الترتيب يعيننا كثيراً على معرفة حقيقتها . فالذي يبوب بطريقة صحيحة ، ويرتب وفقاً لابجدية الاشياء ، يهون عليه التحليل ، ويدرك صلب الحقيقة . التحليل اذن هو الدرب الامين الذي يوصلنا الى كنه الاشياء ، لانه يبصرنا بالمركز الواجب ان نعطيه لكل شيء ، بالنسبة الى غيره ، وهو بدء معرفتنا الاشياء كما يجب.

لكنه ليس بالامر الهين . فهو يستلزم طواعية وبراعة ، تظهران ذكاء

الانسان ، الا اننا نميل غالباً الى بخسه حقه ، والازدراء بـه ، فنتعامى هكذا عن الفوائد الجمة التي يعثرنا عليها . لقد تعودنا ، عندمـا نواجه مشكلة صعبة ، ان نقفز فوق عقدها ، لنصل دفعة الى الحل ، دون ان نمر تدريجياً بالعقد المتوسطة . ولكن الحل الذي ندركه بهذا القفز ، لا يكون الحل الذي يجب ان نصل اليه ، بل الحل الذي نرتأيه نحـن ، وبذلك نبقى في المشكلة عينها . ان حلنا ، في مثل هذه الحال ، كحل المنجمين الذي يرغبون في ان يدركوا المعلومات ، دون معرفة لطبيعة السموات وناموس الحركات .

وفائدة التحليل لا تقف عند حد المسائل الهندسية. فبمقدور الانسان ان يلجأ اليه في جميع المشاكل التي تخلقها له حيـاته الاجتماعية . هنالك المشاكل التربوية ، والاقتصادية ، والعائلية ، والعمالية ، والحربيـة ، والسياسية .. الخ هذه المشاكل التي تبدو لنا عاصية ، باديء بدء ، يمكن ايضاحها بالتحليل ، عن طريق استيلائنا على اصولها البسيطة . ان التحليل هو الدواء الناجع لكل المشاكل التي تعترض الانسان . وقـد اظهر ديكارت ذاته حنكة ممدوحة في تحليل المسائل الهندسية، ولا سيما المعضلات الفكرية ، التي هي اكثر غموضاً من الرياضيات . لهـذا اعتبر ديكارت الفلسفة اشد حاجة الى التحليل من غيرها . هي اكثر العلوم قابلية لاثارة الغبار حول الفكر ، ولتضليلنا في غياهب الظنون . ومن هنا العنـاء الكبير الذي تستوجبه ، والحذر والدراية والروية .

القاعدة الثالثة . (ان اسوق افكاري سوقاً منظمـاً ، فابدأ بابسط الاشياء وايسرها معرفة ، لاصعد تدريجيا بتؤدة ، حتى ادرك معرفـة

اكثرها تركيبا . وان افترض وجود انتظام بين الاشياء التي لا ينتظم في الاصل بعضها مع بعض). هذه هي قاعدة التركيب ، او الاستنتاج.

ان التحليل لا يكفي وحده ، لتأدية الحقيقة اللازمة . ذلك لان الوقوف عند العناصر البسيطة لا يفي بالواقع . علينا ان نعود الى المركب ، بعد ان نكون قد كشفنا الحجب عن اجزائه البسيطة . هنا يتضح لنا الدور الكبير الذي يلعبه الاستنتاج ، وهو عملية فكرية نذهب فيها ، بثقة واحكام ، من البسيط الى المركب . وخليق بنا ، في هذا المجال ، ان نتساءل عن الدافع الذي حدا ديكارت على ان يعتبر الاستنتاج مصدراً ثانياً للمعرفة ، بعد ان كان قد اعتبر الحدس ، في البداهة ، مصدراً اولاً لهذه المعرفة .

ان الحدس – وهو لا يكون الا في البديهيات – يبصرنا مباشرة بالطبائع البسيطة . الحدس حيني . اما الاستنتاج فهو حركة تحدث في الزمان ، وتعتمد على الذاكرة ، بغية الوصول الى الحقيقة . ولما كانت الحقيقة بسيطة، في الاصل ، وكانت بالتالي بديهية،كان الحدس نقطةابتداء وانتهاء في التعقل. فنحن، عندما نتعقل ، نبتدىء دائماً من اول نحدسه . هذا الاول يعد ثانياً يتحقق به ، ويصاهره في التأكيد واليقين ، ثم ينبثق ثالث من الثاني ، ورابع من الثالث وهكذا دواليك ، حتى نصل الى الخاتمة . فتقدم الفكر خطوة خطوة ، على ضوء البداهة ، من المبادىء البسيطة الى المبادىء المركبة ، كما يحصل ذلك في القضايا الهندسية ، هو ما نسميه بالاستنتاج ، اي استنتاج الحقائق المركبة من طباعها البسيطة. ان حركة الفكر القويمة تسير من مبادىء محدوسة الى خاتمات مستنتجة .

وما ذلك الا لان الحدس غير كاف وحده ، لنتأكد من ان الاشياء بديهية ضرورة . لهذا نلتجىء الى الاستنتاج ، كي نقف بيقين على حقيقة الامور .

ولو نظرنا ، عن كثب ، الى الفارق الكائن بين الحدس والاستنتاج، لرأينا انهما يتشابهان ، من حيث الجوهر . الحدس هو استنتاج اكيد ، والاستنتاج هو حدس يحتاج الى تأكيد ، اي ان الحدس والاستنتاج يختلفان في المباشرية وغير المباشرية . وبعبارة اوضح ، ان الفارق بينهما هو فارق زمني . هذا ما حدا ديكارت على القول ، في حديثه عن الاستنتاج : اذا نظرنا اليه ، وقد انتهت حركة الفكر - اي بعد ان نصل الى الذي نريد ان نستنتجه - لا نرى فيه حركة. ان الاستنتاج ، وقد انتهت حركته الاستنتاجية ، هو حدس . الحدس اذن قبض في الحين ، والاستنتاج انبساط في الزمان. الحدس عقل، الاستنتاج تعقل . الحدس يقوي فينا سرعة الخاطر ، والاستنتاج يوقظ فينا الحكمة والروية .

وزبدة الكلام ، ان الفكر يسير في اتجاهين ، كي يدرك الحقائق : الاتجاه الاول هو انتكاس الى الوراء عن طريق التحليل ، عندما يصطدم باشياء غامضة ؛ والاتجاه الثاني هو اندفاع الى الامام، عن طريق الاستنتاج، اي انه تدرج صاعد من حقيقة بسيطة الى حقيقة مركبة. لابد اذن من التحليل ، اولاً ، تحليل المركب الغامض الى عناصر بسيطة ، ثم الارتقاع من هذه العناصر البسيطة نحو مركبات غير غامضة . ومن الواضح ان هذين الاتجاهين لا يحصلان بطريقة اعتباطية ، بل يجب علينا

ان نحلل الاشياء اولاً ، وان نركبها ثانياً ، بترتيب منطقي محكم .

والترتيب على نوعين : ترتيب عقلي ، وترتيب شيئي . هذا الاخير ، اي الترتيب الشيئي ، عاجز عن ان يظهر لنا ما في الترتيب العقلي من روابط منطقية، لانه ترتيب كائن فيما بين الاشياء.. فمن واجب الانسان، وهو يدرس الاشياء ، ان يستند الى الترتيب العقلي ، لانه اصح واكمل. ان قوانين الطبيعة تنبثق كلها من العقل البشري . هذا العقل يستطيع ان يحصل عليها ، بمجرد النظر في ذاته نظرة واضحة متميزة . ومن هنا قول ديكارت ان الاشياء لا تنتظم ، اصلا ، فيما بينها ، اي انه لا يوجد رباطات فيما بين المظاهر الطبيعية . وعلى الرغم من هذا ، يجب على العقل الانساني ان يفترض الترتيب والانتظام ، في الخارج ، فيقسم الاشياء طبقات ، يدرجها تحت مقولات واجناس وانواع .

القاعدة الرابعة . (ان اقوم ، في جميع الاحوال ، باحصاءات وافية ، ومراجعات شاملة ، تجعلني على ثقة من انني لم اهمل شيئاً من الاشياء) . هذه هي قاعدة الاحصاء .

قد نغفل ، ونحن نستنتج ، عن بعض اجزاء المشكلة ، لاننا نقوم احياناً بسلسلة طويلة من الاستنتاجات ، بحيث نضل ، بعد حركة طويلة مستمرة ،فلا نعود قادرين على ان نتذكر الطريق،التي تكون قد افضت بنا الى المركز ، حيث نحن . قد يضطرب الفكر ، عندما تخونه الذاكرة بعد سير طويل ؛ وقد نستعجل النتائج ، فنمر بجميع الافكار المتوسطة مراً سريعاً ، نهمل على اثره بعض النقاط الهامة ، التي تحجب عنا اليقين والتأكيد .

هنا يأتي دور الاحصاء تحاشياً للاخطاء التي تصدر عن الذاكرة ، حين تضعف . قال ديكارت في كتاب «القواعد لهداية العقل»: « لا استطيع ، « عندما يكون لدي سلسلة من الروابط ، ان احدد بدقة اذا كنت «اذكرها كلها . لذلك يجب علي ان اعيد النظر فيها مرات عدة ، بحركة « متصلة من حركات الفكر ، حتى اذا تصورت احداها بالحدس والبديهة ، « انتقلت منها الى غيرها . وهكذا الى ان اتبين كيف يمكنني الانتقال ، « من رابطة الى رابطة ، بسرعة لا تدع مجالاً للذاكرة ، فاحصل بمثل « هذا على حدس للكل في وقت واحد » (القاعدة السابعة)

وقد اسيء فهم هذه القاعدة الرابعة . فرأى البعض انها مجرد اسلوب، للتثبت من صحة العمليات الناتجة عن القاعدتين السابقتين . والحقيقة ان للاحصاء قيمة كبيرة ، تتجاوز هذا الشكل الخارجي . فقد اعتبره ديكارت، في كتابه «قواعد لهداية العقل» شيئاً ضرورياً لاكمال العلم . اجل ، ان القواعد الاخرى تساعد ، بالواقع ، على حل عدد كبير من الاسئلة . ولكن الاحصاء هو الذي يمكننا وحده من ان نطلق دائماً احكاماً صحيحة ، اكيدة ، على كل ما يتأمله عقلنا ، وبفضله لا شيء يفوتنا حقاً .

فالاحصاء لا يضاف ، اذن ، من الخارج الى المنهج الديكارتي . هو تاجه وكماله،بل هو نوع من الاستنتاج الذي ينوب مناب الحدس المباشر، عندما لا يتوافر هذا الحدس . واذا سلمنا بان الاحصاء ضئيل القيمة، من الوجهة النظرية ، فهو خطير كل الخطورة من حيث العمل ، لان

اخطاءنا تصدر غالباً عن تحمسنا بطريقة عمياء لفكرة من الافكار ، دون سواها ، فلا نحصي ، ولا نجزيء ، لنميز الحق من الباطل . وهناك ثلاثة شروط ، يجب علينا ان نراعيها في الاحصاء :

١ – على الاحصاء ان يمارس بروية ودراية، لنتأكد من ان شيئاً واحداً لم يغفل امره . ان الاحصاء ، اذا كان تاماً ، يعيننا كثيراً على الوصول الى الحقيقة ، بتأكيد اشد من التأكيدات التي تعطينا اياها الاستدلالات كلها ، ما عدا الحدس البسيط .

٢ – على الاحصاء ان يكون كاملاً ، فلا نهمل جزءاً واحداً ، مهما كان صغيراً . والا فسد التعقل ، وفسدت الخاتمة .

٣ – على الاحصاء ان يكون مرتباً ترتيباً حسناً ، لنصل في وقت قصير الى النتيجة المبتغاة. ان حياة الانسان لا تكفي كلها لندرك الحقيقة، اذا لم تبوب اجزاء هذه الحقيقة تبويباً مرتباً .

الخاتمة . البداهة مفتاح الحقيقة ، والتحليل واسطة الى هذه البداهة ، لانه يجعلنا ندرك ابسط الاشياء ؛ وابسط الاشياء تتركب بدورها ، لتعثرنا على الحقائق المركبة ؛ ثم يأتي الاحصاء، ليتحقق من ان التحليل والتركيب مضبوطان تماماً . ان العقل الذي لا يقبل غير البديهي ، ولا يبدأ بغير الابسط ، ولا يتبع في تفكيره الا التبويب المنظم ، ولا يثق من نفسه الا بالاحصاء ، اقول ان هذا العقل هو عقل ديكارتي بالطبع ، واضح متميز .

تلك هي الاشواط الاربعة ، التي يجب على العقل ان يعبر فيها ، ليكون في مأمن ، حيثما اتجه ، من التزلج في مهاوي الخطأ . وقد اعتبرها

ديكارت حجر الزاوية للعلوم كلهـــا ، لانها وسيلة اكيدة للاكتشاف والتعقل السديد. لهذا احلها محل الصدارة في فلسفته ، مؤمناً ايمانا وطيداً بانها ستخرج الانسانية من غياهب الضلال ، لتضعها في كمال الحقيقة .



٣

لا شك في ان هذه القواعد الاربع مستمدة من روح العلوم الرياضية، التي ترفض التسليم بغير الواضح المتميز . ولا شك ايضاً في ان هذه القواعد صالحة جداً في المسائل الهندسية ، او في ما يمت اليها بصلة وثيقة من سائر العلوم . الا انها عاجزة عن ان تمدنا باليقين الثابت في المعضلات الروحية . ان عالم الروح يسمو على قوى المنطق المحلل . هنا يتضح لنا قصور هذا المنهج .

لقد وضع ديكارت ثقة عمياء في العقل ، ظن انها تخوله النفاذ الى الله . ولكن العقل لا يستطيع ان يصمد الا في العلوم الهندسية ، فاذا تجاوز منطقة هذه العلوم ، قصر في السير بعيداً ، حينئذ يدخل الايمان ، وهو عقل ايضاً ، ولكنه عقل فوقي يسمو على المنطق المحلل ، ليكشف لنا عن الماورائيات المحجوبة . هذا هو الامر الذي حدا برغسون ، ومن قبله بسكال ، على ان يميز بين وضوحين : وضوح غامض وغموض واضح . وهذا يعني ، ان وضوح العقل في الرياضيات غموض في رأي الايمان ؛ وان غموض الايمان في الرياضيات ، وضوح في نظر القلب . ان الوضوح الاول يتسم به العقل العقلاني في المسائل الرياضية ، ثم يدلهم في

الماورائيات اذ ذاك يطل العقل الايماني ، وهو غامض في المرئيات ، واضح في الغيبيات . هناك وضوح المنطق ووضوح العاطفة .

وعلى رغم من هذا الاخفاق ،عندديكارت ، لا نستطيع ان نكبت اعجابنا بمحاولته الجبارة ، كي يجد سبيلاً للعقل البشري ، في بحثه عن الحقيقة . لقد آمن ديكارت بوحدة هذا العقل ، واراد ان يوجد سلماً واحداً يرقاه الفكر في نشدانه النور . لكنه عجز عن ان يوجد هذا السلم ، لان العقل البشري ، مدفوع بالزام من عقله ، الى الاقرار بانه تحت وصاية تقوم عليه من لدن الفلك الاسمى .

ان العقل العقلاني ذاته يتحول عن وجهه ، ليصير عقلاً ايمانياً ، عندما يتجاوز حدود المرئي ، ويسبح في شاسعات الغيب. وقد اقر ديكارت عينه ، في بعض مواقفه ، وهي قليلة على كل حال ، بوجود هذا الفاصل بين العقلين . الم يقل بان حقائق الايمان، كان لها دائماً المنزلة الاولى في نفسه ؟ الم يقل بان امتحان هذه الحقائق يحتاج ، كي يكون مجدياً ، الى ان يستعين المرء بقوة من السماء خارقة للعادة ، والى ان يكون من مرتبة الانبياء ؟ قال في التأمل الرابع : « واذا اطلت النظر في هذا ، « فأول ما يخطر بفكري ، انه يجب الا اعجب لعجزي عن ان افهم سر « صنع الله لما صنع ، كما انه يجب ان لا اشك في وجوده ، لانني قد « اختبرت اشياء كثيرة اخرى ، دون ان افهم كيف خلقها الله، ولاية « غاية . ذلك ، لاني لما كنت اعلم ان طبيعتي ضعيفة ومحدودة جداً ، « وان طبيعة الله واسعة ، لا متناهية ، لا يمكن الاحاطة بها ، فقد تيسر « لي الآن ان اتبين ان في مقدوره اشياء كثيرة ، تتجاوز اسبابها نطاق

« عقلي . هذا الاعتبار كاف وحده لاقناعي بان ما اصطلح على تسميته
« بالعلل الغائية ، لا محل للبحث عنها في الاشياء الفيزقية او الطبيعية :
« اذ يلوح لي جرأة عليه ان اخوض غايات الله، وان احاول كشف
« النقاب عن اسرارها»

والحقيقة، ان ديكارت لم يخفق، الا في اقناع الآخرين،بانه اوجد السبيل الإوحد للعقل البشري ، في العلوم كلها . وهو الاخفاق الذي مني به جميع الفلاسفة ، قبله وبعده . فان احداً منهم لم يكسب اجماعاً تاماً على الطريقة التي اوجدها . وهو الامر الذي حدا الكثيرين على الشك نهائياً في الاهداف التي ترمي اليها الفلسفة . لكن هذا الاخفاق ، من جهة الغير ، هو انتصار من جهة الفيلسوف . واعني بهذا ان الفيلسوف يرتاح تماماً الى الطريقة التي يوجدها ، فيثق بها ، ويأتمنها ، ويعثر بها على الغبطة في نفسه ، حيال ما يبحث عنه ؛ لان المهم ، عند الفيلسوف ، هو ان يكون بذاته مسؤولاً عن الحقيقة التي يرغب فيها ، وهذه المسؤولية لا ينالها ، الا اذا اوجد منهجاً ينبثق من صميمه ، ويحمل طابعه .

هذا ما شعر به ديكارت . وقد سعى وراء هذه المسؤولية ، حتى فاز بها ، في قرارة ذاته . لقد كان همه ان يبحث عن الحقيقة حراً ، لان الانسان حر ، كما هو اصلاً ، والحرية لا تقبل التحويل على الغير . لهذا وجد ديكارت ذاته مضطراً الى ان يتولى توجيه نفسه بنفسه ، ليعيد النظر في افكاره ، على اساس يكون من وضعه . ان ديكارت لم يجد بداً من محاولة انتزاع ارائه من فكره دفعة واحدة . وقد بدا لديكارت انه نجح في ذلك نجاحاً لم يكن يتوقعه ، فاطمأنت نفسه كل الاطمئنان .

هذه الطمأنينة ، التي يجدها الفيلسوف لذاته في بناء صرحه ، وقد لا يوافقه عليها غيره ، هي ما يكوّن عظمة الفلسفة .

قال ديكارت في القسم الثالث من مقالته : « لقد شعرت بسرور « بالغ ، منذ ابتدائي باستخدام هذه الطريقة ، حتى اعتقدت انه ليس في « استطاعة المرء ان يجد في هذه الحياة سروراً احلى من هـذا السرور ، « ولا اكثر منه براءة . ولما كنت اكتشف كل يوم ، بهذه الطريقة ، عن « بعض الحقائق التي بدا لي انها جد خطيرة ، وان غيري من الناس يجهلها « في الاغلب ، كان الرضى الذي نلته منها ، يملأ كل نفسي الى حد جعل « ما بقي من الاشياء لا ينال مني شيئاً » . هنا بيت القصيد ، ان يشعر الفيلسوف بسرور بالغ ، وهو يبني طريقته، على الرغم من عـدم حيازه موافقة الناس جميعـاً . ذلك ، لان الآراء تختلف باختلاف الامزجة ، والامزجة عـدة ، منها المضطرب ، ومنها الهادىء .

لهذا لم يجرؤ ديكارت على فرض منهجه ، كأنني به قد وعى هـذه الحقيقة ، وهي ان قوام الناس امزجتهم ، التي تختلف كثيراً بعضها عن بعض . وقد كان ، هو ذاته ، يكره الامزجة المضطربة القلقة . لذا نراه يحرص على القول بان قصده ، في بناء منهجه ، لم يمتد الى ابعد من العمل على اصلاح افكاره الخاصة، كما بدا له موافقاً لمزاجه، وانه لا يريد ان ينصح احداً بتقليده . قال في القسم الاول من مقالته : « ليس غرضي هنا ان « افرض الطريقة ، التي يجب على كل انسان ان يتبعها ، ليحسن قيادة « عقله ، وانمـا غرضي ان ابين على اي وجـه حاولت ، ان « اقود عقلي . ان الذين يتدخلون لاسداء النصائح ، يجب ان

« يعتبروا انفسهم احذق من الذين يسدونها اليهم ، واذا قصروا في اقل
« الامور ، كانوا يستحقون اللوم . لكن ، لما كان غرضي من كتابة
« هذه المقالة ان يكون تاريخاً – او قصة اذا شئت ، قد يجد الناس فيها
« من الامثلة التي يمكنهم احتذاؤها امثلة اخرى كثيرة يحق لهم ان لا
« يتقيدوا بها – فاني اؤمل ان تنفع هذه المقالة بعض الناس ،
« دون ان تكون ضارة باحد ، وان يرضى الجميع عن صراحتي » .



مقتطفات

ماقاله ديكارت

١ – في ان الاعمال ، التي يقوم بها صانع واحد ، هي اجمل واحسن :

« كنت اذ ذاك في المانيا ، حيث دعتني ظروف الحرب (١) ، التي
« لم تنته بعد . ولما كنت عائداً الى الجيش ، من حفلة تتويج
« الامبراطور (٢) ، اوقفني بدء الشتاء في قرية ، لم اجد فيها من مخالطة
« الناس ما يلهيني . ولم يكن لدي ، لحسن الحظ ، اي هم اوهوى يقلقني .
« لهذا كنت البث النهار كله وحدي ، في غرفة دافئة ، حيث اجد
« الفراغ اللازم للتأمل في افكاري (٣) . واول ما لاحظته في هذه

---

(١) هي حرب الثلاثين سنة .

(٢) هو فردينان الثاني ، ملك البوهيم ، توج امبراطوراً في فرانكفورت ١٦١٩

(٣) في هذه الغرفة اصاب ديكارت هيجان نفسي غريب ، خلال ليلة ١٠ – ١١ من تشرين الثاني ١٦١٩ ، رأى على اثره احلاماً ثلاثة ، كشفت له عن اسس علم كوني . هذه الاسس تلخص في ان العلوم وحدة لا تتجزأ ، نستقيها بالمعرفة من انفسنا . وقد ظن ديكارت ان الله كلفه مهمة بناء هذه الوحدة في العلوم .

« الافكار ، ان الاعمال المؤلفة من اقسام كثيرة، انجزتها ايدي صناع
« مختلفين ، غالباً ما تكون اقل كمالاً ، من التي نهض بها صانع واحد .
« لذلك تجد ان المباني التي شرع فيها مهندس واحد ، واتمها ، هي اجمل في
« العادة ، واحسن نظاماً، من التي عمل الكثيرون على ترقيعها، باستخدام
« جدران قديمة ، انشئت من قبل لغايات اخرى .

« وكذلك المدن القديمة ، التي لم تكن في البدء غير قرى ، ثم
« اصبحت بتعاقب الزمان مدنا كبيرة ،فهي غالباً فاسدة الترتيب ، اذا
« قورنت بتلك المدن المنظمة ، التي يخططها على الارض مهندس واحد.
« ومع انك تجد فيها، اذا نظرت الى عماراتها، كل واحدة على حدة ، من
« الفن مثل ما في عمارات المدن الاخرى او اكثر ، فانك تقول ـ اذا
رأيت كيف رتبت ، هنا بناء عظيم ، وهناك بناء صغير ، على وجه
« يجعل الطرق معوجة وغير متساوية ـ ان الذي رتبها على هذا النمط انما
« هو المصادفة، لا ارادة رجال اعملوا فيها عقولهم .

« واذا لاحظت ، انه كان في كل زمان مراقبون ، وكل اليهم امر
« العناية بالمباني الخاصة ، كي يجعلوها صالحة لتجميل المدن ، عرفت انه
« من الصعب ان يقوم المرء باعمال كاملة ، ما دام عمله مقتصراً على انجاز
« اعمال الآخرين . وكذلك الشعوب ، التي كانت فيما سلف نصف
« متوحشة، ولم تتمدن الا شيئاً فشيئاً ، ولم تسن قوانينها، الا حسبما كانت
« تضطرها اليه مزعجات الجرائم والمنازعات . فقد خيّل الي، انها غير قادرة
« على ان تكون كاملة النظم، كالشعوب التي راعت منذ بدء اجتماعها
« دساتير شارع حكيم . والمؤكد ايضاً ان هيكل الدين الصحيح ،

« الذي شرع الله وحده احكامه ، يجب ان يكون بلا نزاع احسن نظاماً
« من كل ما عداه.

« واذا تحدثنا عن الامور الانسانية ، وجدنا ان سبب ازدهار
« اسبارطة ، بقوة في الماضي ، لا يرجع الى صلاح كل قانون على حدة ،
« لان كثيراً منها كان غريباً جداً ومخالفاً للاخلاق الحسنة (١) ، وانما
« السبب في ذلك هو ان واضعها كان شخصا واحداً ، جعلها ترمي كلها الى
« غاية واحدة . وهكذا رأيت علوم الكتب ايضاً ، ولا سيما العلوم
« الاحتمالية ، التي ليس لها براهين . فقد الفت هذه العلوم ، ثم زيد فيها
« بالتدرج اراء كثيرة من اشخاص مختلفين . لذا لم تأت قريبة من الحقيقة
« قرب الاستدلالات البسيطة ، التي يستطيع ان يؤلفها بالفطرة رجل عاقل
« فيما يعرض له من الامور . ثم رأيت ايضاً اننا كنا جميعاً اطفالاً ، قبل
« ان نصبح رجالاً ، وقد اضطررنا بذلك الى ان نقتاس زمناً طويلاً بحكم
« شهواتنا وارشاد مؤدبينا ، وهما في الاغلب مضادان احدهما للآخر ،
« لا ينصحاننا دائماً بالاصلح من الامور . لهذا ، يستحيل تقريباً ان يكون
« لاحكامنا من الصفاء والمتانة ، ما كان يمكن ان يكون لها ، لو اننا
« استعملنا عقلنا تماماً منذ ميلادنا ، ولم نسير قط الا به .

« والحق يقال باننا ، لا نشاهد مدينة ، تهدم بيوتها كلها فقط لاعادة
« بنائها على نظام آخر ، حتى تصير طرقها اجمل . ولكننا نشاهد

---

(١) كان الاسبارطيون يتركون الاطفال المشوهين على جبل تايجت (Taygète) حتى يدركهم الموت . وكانوا ايضاً يمدحون الاطفال الذين يستطيعون ان يسرقوا الاطعمة دون ان يعلم بهم احد .

« الكثيرين يهدمون بيوتهم لاعادة بنائها ، خصوصاً عندما تكون بيوتهم
« في خطر السقوط بنفسها ، لانها غير ثابتة القواعد . وقياساً بذلك ،
« ايقنت انه ليس من المعقول، ان يضع احد الناس خطة لاصلاح دولة ،
« بتغيير كل شيء فيها من اساسه ، ولا ان يقلبها راساً على عقب ، لتقويم
« المعوج من امورها ، ولا ان يصلح مجموعة العلوم،او النظام المقرر في
« المدارس ، لتعليمها .

« ولهذا لم اجد بداً ، فيما يتعلق بجميع الاراء،التي اخذت بها الى ذلك
« العهد ،من محاولة انتزاعها من فكري دفعة واحدة ، وذلك لاستبدلها
« بغيرها مما هو خير منها ، او لاعيدها ذاتها الى فكري ، بعد ان اكون
« قد سويتها بميزان العقل. وقد اعتقدت اعتقاداً راسخاً ، انني سانجح بهذه
« الوسيلة في سياسة حياتي ، اكثر مما لو بنيت على اسس قديمة ،
« واستندت الى مبادىء، اذعنت لها في حداثتي ، دون ان امتحن صدقها
« ابداً . لانها ، رغم شتى الصعوبات في هذا الامر ، لم تكن بدون علاج ،
« ولم تكن ايضاً لتقارن بالصعوبات ، التي نجدها في اصلاح ما يمس الجمهور
« من احقر الاشياء .

« من الصعب جداً اقامة الاجسام الكبيرة اذا هوت ، او حفظها
« اذا تزعزعت ، لان سقوطها يكون عنيفاً. اما عيوبها ، اذا كان فيها
« عيوب – ومجرد الاختلاف الكائن فيما بينها يكفي للتوكيد ان في كثير
« منهاعيوباً ـ فقد لطفها الاستعمال مراراً ، لا بل جنّبها او صحّح منها ،
« بصورة غيرمحسوسة، كثيراً مما لا يمكن تلافيه الا بالحكمة(١). واخيراً

(١) من جملة الصعوبات الشك المطلق ، وتركيز الاخلاق على العلوم الاخرى، التي لم تكتمل بعد ، في حين ان الحياة لا تحمل مثل هذا الارجاء .

« يكاد الانسان يتحمل دائماً بقاء هذه العيوب، اكثر مما يتحمل تغييرها ،
« كما تصبح الطرق الملتوية بين الجبال ، شيئاً فشيئاً ، لكثرة التردد
« عليها ، مستوية وممهدة الى حد، يجعل سلوكها اوفق للسائر، من اتباع
« طريق مستقيم يتسلق فيه الصخور ، ثم ينحدر الى بطون الوهاد .

٢ - في ان ديكارت يتولى توجيه نفسه بنفسه .

« لذلك لا استطيع ابداً ان احبذ تلك الامزجة المضطربة ، القلقة ،
« التي تعمل الفكر دائماً لوضع خطط اصلاحية جديدة ، مع انها ليست
« مدعوة بحكم نسبها ومكانتها الى ادارة الاعمال العامة . ولو رأيت ، ان
« في هذه المقالة ما يتيح اتهامي بذلك الجنون ، لندمت كثيراً على السماح
« بنشره . ولكن قصدي لم يمتد قط ، الى ابعد من العمل على اصلاح
« افكاري الخاصة ، ومن البناء على اساس كله من وضعي . واذا كنت
« اعرض لكم هنا نموذجاً ، من عمل انا راض عنه بعض الشيء ، فليس
« المقصود من ذلك ، ان انصح احداً بتقليده . ان الذين اختصهم الله
« بنعمته اكثر مما اختصني ، قد يكون لهم مقاصد اسمى من مقصدي .
« ولكن هذا العمل ، هو في منتهى الجرأة بالنسبة الى الكثيرين . فمجرد
« العزم على التخلص من جميع الاراء، التي آمن بها المرء من قبل ، ليس
« مثالا يجب على كل انسان ان يحتذيه .

« ويكاد يؤلف العالم نوعان من العقول ، لا يصلحان ابداً لاحتذاء
« هذا المثال . اما النوع الاول ، فيشتمل على الذين يورثهم ادعاؤهم ، بما
« ليس فيهم من الحذق ، العجز عن منع انفسهم من التهور في الحكم ،
« فلا يكون لهم من الصبر ، ما يعينهم على قيادة افكارهم كلها بنظام .

« لو اعطى هؤلاء انفسهم، مرة واحدة، حرية الشك في المبادىء التي تلقوها،
« وابتعدوا بذلك عن الطريق العام ، لعجزوا عن ان يلزموا الصراط
« المستقيم الذي يجب سلوكه ، ولظلوا في ضلال كل ايام حياتهم . واما
« النوع الثاني، فيشتمل على الذين اوتوا من العقل والتواضع، ما يكفيهم
« للحكم بانهم اقل قدرة، على تمييز الحق من الباطل (١) من الذين يصلحون
« ان يكونوا لهم معلمين. فهم اولى باتباع آراء هؤلاء من ان يبحثوا ، هم
« انفسهم ، عما هو احسن منها .

« اما انا، فكنت اعد، بلا ريب، في زمرة هؤلاء الآخرين، لو لم يكن
« لي استاذ واحد ، ولو لم اعرف الاختلافات التي وقعت في كل زمان
« بين آراء اكبر العلماء . لكنني ، لما كنت قد تعلمت ، منذ ايام
« المدرسة ، انه ما من امر غريب ، وبعيد الصدق ، يمكننا تخيله الا قال
« به احد الفلاسفة ؛ ولما كنت قد عرفت في رحلاتي* ان جميع الذين
« لهم عواطف مختلفة لعواطفنا ، ليسوا من اجل ذلك برابرة ولا
« متوحشين ؛ وان الكثيرين منهم يستخدمون عقولهم مثلنا ، او اكثر
« منا ؛ وان الرجل نفسه ، اذا كان له عقله ذاته ، ونشأ منذ طفولته بين
« الفرنسيين او الالمانيين، فانه يختلف عما قد يكون عليه ، لو انه نشأ بين
« الصينيين او الكانيباليين ؛ وان الشيء الواحد - حتى في ازياء ملابسنا -
« الذي اعجبنا قبل عشر سنين ، والذي قد يعجبنا ايضاً ، قبل ان تمضي
« عشر سنين ، يبدو لنا الآن شاذاً ومضحكاً ، بحيث نجد ان الاعتياد

(١) الناس متساوون في قوة العقل ، متفاوتون في قوة الحالات النفسية ، كالمخيلة والذاكرة . . الخ .

« والتقليد ، هما اللذان يقنعاننا اكثر من اي معرفة يقينية ؛ وان كثرة
« الاصوات ليست دليلاً ذا قيمة ، على الحقائق التي يصعب كشفها ، لانه
« من الاقرب ان يجدها رجل واحد ، من ان يجدها شعب باسره ؛ لذلك
« لم استطع ان اختار رجلاً تفضل آراؤه على آراء الاخرين ، وقد وجدتني
« بالتالي مضطراً الى ان اتولى توجيه نفسي بنفسي .

« لكنني ، كرجل يسير وحده في الظلمات ، عزمت على ان اسير
« ببطء شديد ، وان اتخذ كثيراً من الحيطة في جميع الامور . ولئن
« كنت لم اتقدم الا قليلا جداً ، فقد صنت نفسي على الاقل من عثرات
« السقوط . حتى انني لم اشأ البتة ، ان ابدأ بنبذ اي رأي من الآراء ، التي
« تسربت في وقت ما الى نفسي ، عن غير طريق العقل ، الا اذا انفقت
« وقتاً كافياً في اعداد خطة العمل الذي توليته ، وفي البحث عن الطريقة
« الصحيحة الموصلة الى جميع الاشياء التي يقدر عليها عقلي .

٣ – في القواعد الاربع .

« لقد درست قليـــلا ، وانا في سني الحداثة ، المنطق من بين
« اقسام الفلسفة ، والتحليل الهندسي والجبر من بين اقسام الرياضيات ،
« وهي فنون ثلاثة او علوم ، خيل الي انها ستمدني بشيء من العون
« للوصول الى مطلبي . ثم تبين لي ، عندما اختبرتها ، ان اقيسة المنطق
« واكثر تعاليمه الاخرى ، لا تنفع لتعليمنا الامور ، بقدر ما تعيننا على
« ان نشرح لغيرنا من الناس ، ما نعرفه منها . هي كصناعة لول (١)

(١) هو ريمون لول (Raymond Lulle) راهب فرنسيسكاني ١٢٣٥-١٣١٥ مؤلف كتاب (الصناعة) الذي يحتوي على الحقائق المسيحية . وقد بالغ تلاميذه في هذه الصناعة ، حتى جعلوا منها آلة يبرهنون بها على كل الاشياء .

« تعيننا على الكلام ، بدون تفكير في الاشياء التي نجهلها . ومع ان
« هذا العلم ، يشتمل في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة ، المفيدة ،
« ففيه ايضاً قواعد اخرى كثيرة ، ضارة ، وزائدة. هذه القواعد مختلطة
« بالاولى ، بحيث يصعب فصلها عنها ، كما يصعب استخراج تمثال ديانا ،
« او منيرفا ، من قطعة مرمر ، لم تنحت بعد .

« وفيما يختص بتحليل القدماء ، وبعلم الجبر عند المحدثين ، فضلا عن
« انهما لا يشتملان الا على امور مجردة جداً ، وليس لهما كما يبدو اي
« استعمال ، فان الاول مقصور دائماً على ملاحظة الاشكال ، وهو لا
« يستطيع ان يمرن الذهن دون ان يتعب الخيال . اما الثاني ، فانه مقيد
« بقواعد وارقام ، جعلت منه فناً مبهماً غامضاً يشوش العقل ، بدل ان
« يكون علماً يثقفه . هذا ما حداني على التفكير في وجوب البحث عن
« طريقة اخرى ، تجمع بين مزايا هذه العلوم الثلاثة ، وتكون خالية من
« عيوبها . وكما ان كثرة القوانين تهيء في الاغلب سبل الرذيلة ، بحيث
« تكون الدولة احسن نظاماً ، عندما يقل عدد قوانينها – اذ ذاك يحافظ
« الناس على مراعاتها باحكام – هكذا رأيت انه ، عوضاً من هذا العدد
« الكبير من القواعد ، التي يتألف منها المنطق ، يمكنني ان اكتفي
« بالقواعد الاربع الآتية ، شريطة ان آخذ عزماً صادقاً ، ثابتاً ، على
« ان لا اخل مرة واحدة بمراعاتها :

الاولى . ان لا اقبل مطلقاً شيئاً على انه حق ، ما لم يتبين بالبداهة
« انه كذلك ، اي ان اعنى بتجنب التسرع والتشبث باراء سابقة . وان
« لا آخذ من احكامي الا ما يتمثله عقلي بوضوح تام ، وتمييز كامل ،

« بحيث لا يعود لدي مجال للشك فيه .

الثانية . ان اجزيء كلا من المشاكل التي ابحث فيها ، ما يستطاع « الى ذلك سبيلا ، وما يستلزم لحل هذه المشاكل على احسن حل .

الثالثة . ان اسوق افكاري سوقاً منظماً ، فابدأ بابسط الاشياء ، « وايسرها معرفة ، لاصعد تدريجياً بتؤدة ، حتى ادرك معرفة اكثرها « تركيباً . وان افترض وجود انتظام بين الاشياء ، التي لا ينتظم في « الاصل بعضها مع بعض .

والاخيرة . ان اقوم ، في جميع الاحوال ، باحصاءات وافية ، « ومراجعات شاملة ، تجعلني على ثقة من انني لم اهمل شيئاً من الاشياء .

. . . .

« واني لاجرؤ بالحقيقة على القول ، ان المراعاة الدقيقة ، لهذا العدد « القليل من القواعد المختارة ، سهلت علي كثيراً حل جميع المسائل ، التي « يتناولها هذان العلمان بالبحث . حتى انني ، خلال شهرين او ثلاثة « قضيتها في امتحانها ــ مبتدئاً بابسط الامور واعمها ، ومستعيناً بكل « حقيقة وجدتها على كشف غيرها ــ لم انته فقط الى حل كثير من المسائل ، « التي كنت احسبها من قبل صعبة ، وانما بدا لي ايضاً في النهاية انني قادر « على ان اعين ، باي طريق والى اي حد ممكن ، حل المسائل التي كنت « اجهلها . وقد يظهر لكم اني غير عابث ، اذا لاحظتم انه ليس للشيء « الواحد حقيقة واحدة ، وان من يجدها يعلم عنها كل ما يمكن علمه ، « وان الطفل الذي تعلم الحساب مثلاً ، وجمع بعض الاعداد بحسب « قواعده ، يستطيع ان يثق بانه وجد ، بشأن المجموع الذي هو بصدده ،

« كل ما يستطيع العقل البشري ان يجده . ذلك لان الطريقة ، التي تعلم
« المرء اتباع الترتيب الصحيح ، والاحصاء الدقيق ، لجميع ظروف الشيء
« المبحوث عنه ، تشتمل على كل ما يهب اليقين لقواعد علم الحساب .

« ولكن اعظم ما ارضاني من هذه الطريقة ، هو ثقتي معها باستعمال
« عقلي في كل شيء ، ان لم يكن على الوجه الاكمل ، فعلى احسن ما في
« استطاعتي على الاقل . لقد كنت اشعر ، وانا امارس هذه الطريقة ، بان
« عقلي كان يتعود ، شيئاً فشيئاً ، تصور موضوعاته ، باسلوب اشد وضوحاً
« واقوى تميزاً . ولما كنت لم اقصر هذه الطريقة على مادة معينة ،
« عللت نفسي بان اطبقها تطبيقاً مفيداً ايضاً في معضلات العلوم الاخرى ،
« كما طبقتها في مسائل الجبر . ولا اعني بذلك ، انني اقدمت اولاً على
« امتحان كل ما يعرض لي من مسائل العلوم ، لان هذا نفسه مخالف
« للنظام الذي توجبه الطريقة . ولكن ، لما لاحظت ان مبادىء هذه العلوم ،
« يجب ان تكون كلها مستمدة من الفلسفة ، التي لم اهتد فيها بعد الى
« اي مبدأ يقيني ، رأيت انه من اللازم بادىء بدء ان احاول تقرير اصول
« يقينية في الفلسفة . ولما كان هذا الامر اهم شيء في العالم ، وكان التعجل
« والتشبث بالاحكام السابقة ، اعظم ما يجب ان يخشاه المرء ، رأيت ان
« الواجب يقضي علي ان لا امضي فيه الى نهايته ، ما لم ابلغ من العمر
« سناً انضج من الثالثة والعشرين التي بلغتها ، وما لم انفق اولاً ، كثيراً
« من الوقت في اعداد نفسي له ، سواء اكان ذلك بان انزع من عقلي
« جميع الاراء الفاسدة التي تلقيتها من قبل ، ام بان اجمع تجارب كثيرة

« اجعلها فيما بعد مادة استدلالاتي ، ممرناً نفسي دائماً على الطريقة التي
« رسمتها لها ، حتى يزداد رسوخي فيها » .

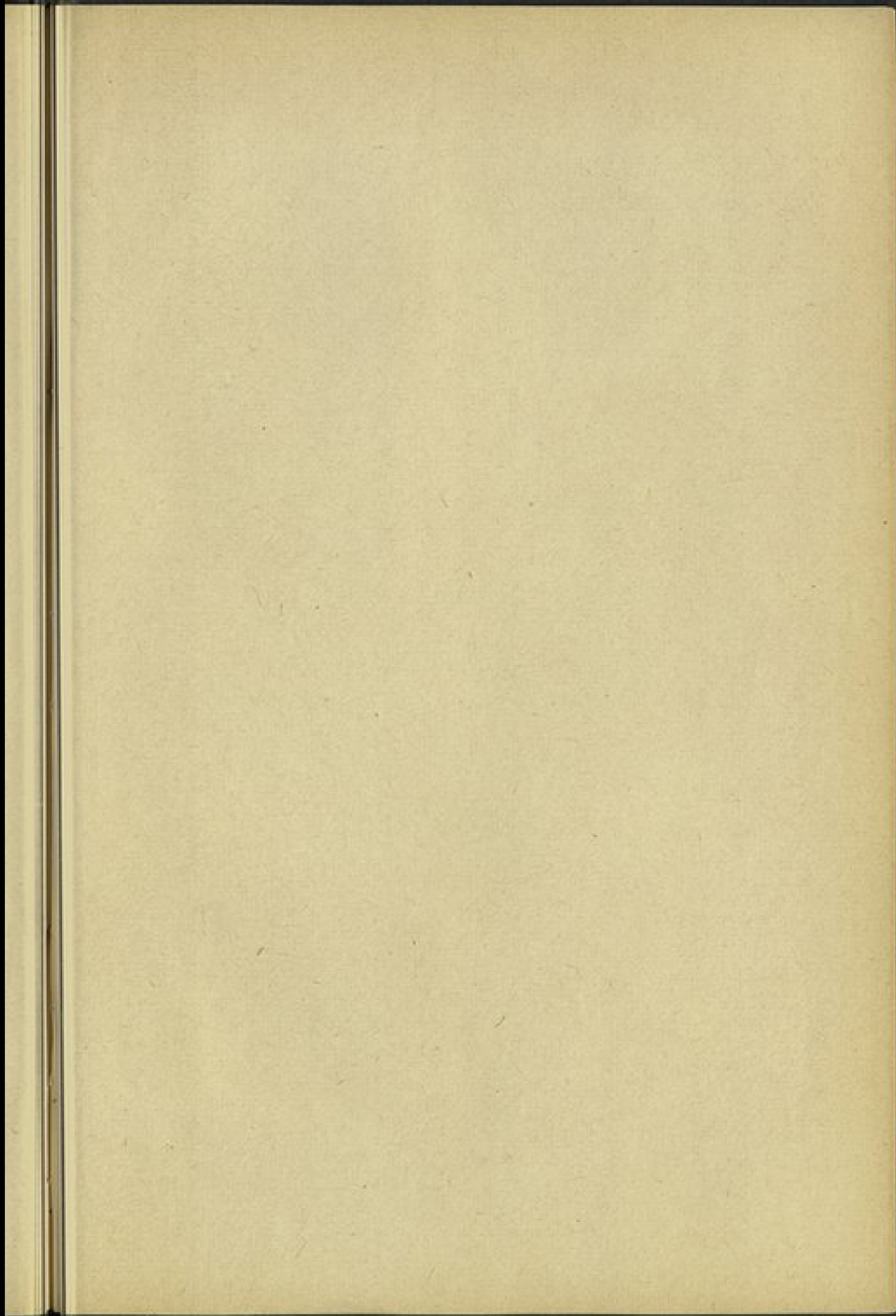
القسم الثاني

من كتاب « مقالة في المنهج »



اليوم الثاني

في الشك



١

من واجب ديكارت ، بعد وضعه القواعد الاربع ، ان يكون اميناً لها ، فيطبقها على الافكار التي اعتنقها منذ نعومة اظفاره . وهكذا رأى نفسه مجبراً ، اقتباساً بروح المنهج الذي سنّه ، على ان ينيخ جميع افكاره الى الفحص الممعن . فقد تبين له ، ان هذه الافكار مزيج من الاحساسات التي تخدع ، والاراء التي تعود الى السلف والتربية . عليه اذن ان يبدأ من اساس جديد ، يكون بديهياً واضحاً متميزاً . ومن هنا شكه ، بادئ بدء ، وهو عمل حر ، لان الشك الرصين تحرر من كل سلطة لا تنبثق من العقل ، كي لا يبيت في نفس المرء ، غير الافكار الواضحة المتميزة .

ان الذي يريد ان يحصد قمحاً جيداً ، عليه ان يزرع بذاراً صالحة ، والذي يريد ان يبني طباقاً عليا في منزل يبتغيه ، عليه ان يُسبق هذه الطباق باساس وطيد يخولها الدوام ، فلا ينهار البناء . لهذا اعتنى ديكارت كثيراً ان ينتخب ، منذ البداية ، بذرة ذات جودة ، لتسنبل جيداً ، حتى يستطيع ان يجني منها غلال حنطة ذات جودة . وهو امر يستلزم ضرورة ، من ديكارت ، ان يتنازل عن كل ما اعتقده في

الماضي ، وقد اتاه عن طريق التربية ، او التقليد ، او الحواس .

١ – شكه في التقليد والتربية . بدأ ديكارت شكه في التقليد ، اي في كل ما تحدر اليه عن السلف ، فاخذ شكل عادة . ذلك ، لاننا كثيراً ما نتلقى ، منذ حداثة سننا ، طائفة من الاراء الكاذبة ، التي نحسبها صحيحة . فاذا كنا نريد ان نقيم العلوم الانسانية على قواعد ثابتة، يجب ان نعيد النظر في جميع ارائنا ، لنشحذها من جديد على مسن العقل .

ان التمسك بالتقليد ، لا يعيننا بتة على الاقتراب من الحقيقة ، لان الذي نأخذه من الماضي ، على انه بديهي ، لا يكون كذلك الا بقوة العادة ، التي ترينا اياه كانه بديهي . ان البداهة ليست في قلبه ، منذ البدء ، ولكنها جاءته مع الايام . لذا لا فائدة من التقليد في بحثنا عن الحقيقة . ان الحقيقة ، في نظر ديكارت ، هي وليدة العقل الواضح ، الذي لا يتزمّن ولا يتمكن . فالرجوع دائماً الى التقليد ، لا يعودنا النظر العقلي الصافي ، ولا يخلص اذهاننا من الاعوجاج ، الذي يبعدناعن الصواب . من اجل هذا ، اراد ديكارت ، مؤمناً بقوة العقل ، ان لا يسلم بغير الامور البديهية الواضحة المتميزة ، التي لا تتغير بتغير الحواس ، ولا تتحول بتحول الزمان ، ولا تقوم صحتها على السلطة الفردية . ان الافكار البديهية واجبة الوجود ، كائنة بكينونة ذاتها ، قوية بقوة عينها .

وقد ولد هذا الشك في التقليد ، عند ديكارت ، شكا في كل ما اتاه من التربية ، وهو طفل لم يدرك بعد من قوى العقل ، ما يمكنه من

التمييز بين الحق والباطل . لذا يقول في اول كتاب «مبادىء الفلسفة»:
« لقد كنا اطفالاً قبل ان نصبح رجالاً . وكنا نصيب تارة ، وطوراً
« نخطىء ، في الحكم على الاشياء التي تعرض لحواسنا ، ولم نستكمل
« عقلنا بعد . لهذا كان معظم احكامنا السريعة ، يحول دون وصولنا
« الى معرفة الحقيقة ، فتلتصق بنا التصاقاً ، لا تدع لنا من جرائه املاً
« في الخلاص منه ، اذا لم نشك ، مرة عبر حياتنا ، في جميع الاشياء
« التي نجد فيها اقل موطن للريبة ، وعدم الثقة »

وقد افتتح تأملاته الستة ، بالفكرة ذاتها . قال في مطلع الاول
منها : « لقد تبين لي ، منذ حين ، انني تلقيت في سني حداثتي ، طائفة
« من الاراء الباطلة ، التي كنت احسبها صحيحة ؛ وتبين لي ، ان ما
« كنت ابنيه ، منذ ذلك الوقت ، على مثل تلك المبادىء المضطربة ،
« لا يمكن ان يكون الا امراً مشكوكاً فيه ، ولا يقين له ابداً .
« فحكمت ، اذ ذاك ، بانه لا بد لي من ان ابدأ جدياً ، مرة في حياتي ،
« بتحرر نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها ، وبشيد كل امر على اسس
« جديدة ، اذا كنت اريد ان ابني في العلوم شيئاً ثابتاً مستقراً »

٢ – شكه في الاحساسات . ثم انتقل ديكارت ، بعد هذا ، الى
الشك في شهادات الحواس ، لأن هذه الشهادات تتغير ، فلا نتمكن من
ضبطها باحكام . ان الحواس غشاشة ، لذا يجب علينا ان لا نطمئن اليها
كل الاطمئنان . هناك الالوان ، والاصوات ، والطعوم ، والاشكال ،
والروائح ، وهي جميعها تعرض لنا بدون رضانا . وقد لاحظ ديكارت ،
ان هذه الاحساسات لا تعبر لنا عن الواقع في حد ذاته ، لانها قابلة للتغير

في الزمان والمكان . فالابراج ، التي كانت تلوح له مستديرة عن بعد ، تبين له مربعة عن قرب ؛ والتماثيل الضخمة ، التي اقيمت على قمم تلك الابراج ، تبدو له صغيرة ، اذا نظر اليها من اسفل . وهكذا قل في عدد لا يحصى من الاحساسات الاخرى ، التي هي احكام باطلة .

قال في التأمل الثالث : « لاحظت في احوال كثيرة ان هناك فرقاً « كبيراً بين الموضوع وفكرته : فمثلاً ، اجد في نفسي فكرتين عن « الشمس متباينتين كل التباين ، احداهما مصدرها الحواس ، ويجب ان « تندرج تحت جنس الافكار، التي قلت آنفاً انها آتية من الخارج (بهذه « الفكرة تظهر لي الشمس في غاية الصغر) وأخرى مستمدة من ادلة علم « الفلك ، اي من بعض معان مفطورة في نفسي ، او من صنعي على وجه « ما (وبها تظهر لي الشمس اكبر من الارض اضعافاً كثيرة) . ومن « المحقق ان هاتين الفكرتين عن الشمس ، لا يمكن ان تكونا مشابهتين « معاً للشمس عينها. والعقل يدلني على ان الفكرة المستمدة من ظاهرها ، « مباشرة ، هي ابعد مـــا تكون عن مشابهتها » . ويزيد على ذلك ديكارت ، انه تعلم في الماضي من بعض الاشخاص ، الذين بترت اذرعهم وسيقانهم ، انهم يتألمون احياناً في العضو المبتور من اجسامهم، مما حداه على التفكير انه لا يمكنه الاستيثاق من وجود ألم حقيقي ، في اعضاء جسمه ، وان احس فيها ببعض الالم .

قد يعترض ، على شك ديكارت في الحواس ، بمثل هذا القول : اذا كانت الحواس تخدعنا في اشياء صغيرة جداً، كالتي سبق ذكرها ،فنحن نقع، بواسطة هذه الحواس ، على اشياء بلغت من البداهة والوضوح ، مبلغاً لا

نستطيع بعده ان نشك فيها شكاً يقبله العقل . مثال ذلك : انا جالس الآن قرب النار ، وقد لبست عباءة المنزل ، لاكتب على وريقة بين يدي ؛ وامثلة عديدة اخرى من هذا القبيل . فكيف يمكنني ان اشك في هذه الاحساسات؟ كيف يمكنني ان اشك في ان لي يدين ، وعينين ، ورأساً يتحرك ؟ وهذا الجسم الذي هو جسمي ، ايمكنني ان اشك فيه ؟ واذا شككت فيه ، الا اصبح كالمخبولين الذين اختلت اذهانهم ،فيدّعون انهم ملوك ، وهم بالحقيقة فقراء ؟

٣ - شكه في جسمه . ان هذا الاعتراض ، هو عينه الذي قدمه ديكارت في التأمل الاول . وقد رد عليه ، في التأمل ذاته ، بما يلي : انا انسان ، ومن عادة الانسان ان ينام ، وان يرى في احلامه الاشياء نفسها التي يتخيلها المخبولون . وقد يرى الانسان ، في المنام ، اشياء ابعد من الواقع الذي يتخيلون .

فكم من مرة ، رأيتني في المنام جالساً قرب النار ، اكتب على وريقة بين يدي ، وقد لبست عباءة المنزل . والحقيقة انني كائن في سريري ، مجرداً من ثيابي الرسمية . اجل ، يبدو لي ، في اليقظة ، انني لا انظر الى هذه الوريقة بعينين نائمتين ، وان هذا الراس ، الذي اهزه بين كتفي ، هو غير ناعس ، وانني امد يدي وامسك الوريقة بارادة واعية . نعم ، ان هذه الاشياء ذاتها ، ليلة اراها في احلامي ، لا تبدو لي في اليقظة ؛ ومع هذا كله ، عندما اطيل النظر في الامر ، اتذكر اني كثيراً ما كنت انخدع في النوم ، بمثل هذا الوضوح . وهل يشك النائم في ما يراه من الاحلام ؟ كلا ، لهذا لم يتبين لي ان هنالك امارات

يقينية ، نتمكن بها من ان نميز اليقظة من النوم تمييزاً دقيقاً . فلنفترض، اذاً ، اننا نائمون ، وان هذه الخصوصيات ، التي نحن على يقين منها ، كفتح العينين ، وهز الراس ، وبسط اليدين ، ان هي الا احلام عابرة .

٤ – شكه في الحقائق العلمية .

وهنا يصل ديكارت الى اعلى درجات الشك، اذ ينتقل من عالم الحس الى عالم الفكر ، وهو عالم وضوح ، يصعب كثيراً على الانسان ان يشك فيه ، كما يسهل عليه الشك في عالم الحواس . ان هذا العالم الاخير ، هو عالم تغير وتبدل ، هو عالم الاشياء المركبة . اما عالم الحقائق العلمية ، فهو عالم ثابت لاحسي ، هو عالم الاشياء البسيطة ، التي لا يمكن ان نرتاب منها .

مثال ذلك : انا اشك في حركة تنجزها يدي ، ولكن هل استطيع ان اشك في الحركة ، وفي اليد، منفصلتين ؟ ان حالي ، هنا ، كحال المصور الذي يرسم بمهارة بنات البحر ، والتيوس الآدمية . اجل ، ان هذه البنات البحرية ، وهذه التيوس الآدمية ، غاية في الغرابة، من حيث تركيبها ، وبعيدة جداً عن المألوف .

ولكن ، مهما يكن من شطط الخيال ، عند المصور ، ومن المزج في التأليف ، فلابد من ان تكون الالوان ، التي يركب منها ، واقعية موجودة . وهذا يعني ، انه لا يسعنا ان نشك في الحركة واليد ، كل على حدة . وهناك اشياء بسيطة ، عديدة ، لا يمكن الشك فيها : كالمكان ، والزمان، والطبيعيات،والطبيات، والفلكيات، والهندسيات. فسواء كنت نائماً او يقظاً ، هنالك حقيقة لا تقبل الجدل مطلقاً ، وهي

ان مجموع اثنين واثنين هو اربعة دائماً ، وان المربع لا تزيد اضلاعه على اربعة . ان حقائق كهذه ، قد بلغت تلك المرتبة من الوضوح ، لا يمكن ان تكون موضع شبهة ، او عدم يقين .

وهنا يرى ديكارت نفسه مضطراً ، نظراً لشدة وضوح الحقائق العلمية ، الى الافتراض ان الله – وهو القادر على كل شيء – قد يقضي بان لا يكون ثمت ارض ، ولا سماء ، ولا جسم ممتد ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا مكان . فما يدرينا ، لعل هذا الاله قد دبّر ، مع ذلك ، ان نحس بهذه الاشياء جميعاً ، وان تبدو لنا موجودة على النحو الذي نراه ؟

وهناك ايضاً من يميل الى انكار وجود الله . فقد يكون الله غير موجود حقاً ، ويكون ثمت شيطان ماكر ، قد استعمل كل ما اوتي من مهارة لتضليلنا . وهكذا تبين السماء ، والارض ، والهواء ، والاشكال ، والاصوات ، وسائر الاشياء الخارجية ، اوهاماً وخيالات من صنع هذا الشيطان الخبيث ، نصبها فخاخاً لينتقص منا التصديق .

*

لهذا لم يجد ديكارت مفراً من ضرورة الشك ، في كل ما كان يحسبه من قبل حقاً . وليس ذلك عملاً طائشاً ، لكنه امعان في النظر : فعليه اذن ان يتمسك بالشك تمسكه باليقين ، عليه ان يعتبر نفسه خلواً من اليدين ، والعينين ، واللحم ، والدم ، خلواً ايضاً من الحواس ، حتى اذا لم يتوصل بهذه الوسيلة الى ادراك المعرفة المطلقة ، كان الواجب يقضي عليه ان يتوقف عن الحكم ، وان يواجه جميع الحيل ، التي يعمد اليها

الشيطان المخادع ، كي لا نُقهر على التصديق . ان هذا الماكر الخبيث يعبث بافكارنا ، ويلهو بعقولنا ، فيتدخل ، بحركة سحرية ، في كل مرة نقدم نحن على حل مسألة رياضية ،بحيث نرى الباطل حقاً ، والحق باطلاً . من اجل هذا كان الشك ، في كل الامور ، اثبت الطرق للتخلص من هذا الشيطان المخادع . وهكذا اقتنع ديكارت بان لا شيء في العالم كائن على الاطلاق ، فلا سماء ، ولا ارض ، ولا اجسام ، ولا حقائق علمية . واذا امكنه الشك في جميع هذه الامور ، فهو دليل قاطع الى ان الشك في الله ممكن ايضاً .



٢

وهنا يغمر ديكارت فيض من الشكوك التي استعصت عليه ، فاذا بنفسه حمى صاهرة ، يصطرع فيها فكره مع ذاته ، وقد هاجمته شكوك لم يقدر على حلها ، او التخلص منها ، او تناسيها . واعجب من كل عجب ، انه كلما زاد فكره تفكيراً ، زادت شكوكه شكاً ، فزادت معها رغبته في العثور على نقطة الارتكاز ، التي قال عنها ارخميدوس : لو تيسرت لي ، لزحزحت العالم عن مركزه ، ورميته في مكان اخر .

اين يجد ديكارت موطئاً لقدميه ، في شطحاته الارتيابية ؟ قال في بدء التأمل الثاني : « وكانني سقطت ، فجأة ، في ماء عميق للغاية ؛ فهالني « الامر هولاً شديداً ، حتى انني لم اقدر على تثبيت قدمي في القاع ، ولا « على العوم لتمكين جسمي ، فوق سطح الماء . لكن عزائمه لم تتثبط . « فعاود الكرة ، وعاودها كرات من جديد ، كما قال متابعاً كلامه ، « لكنني سأبذل طاقتي للمضي في الطريق ، التي سلكتها البارحة ، مبتعداً « عن كل ما قد يكون لدي اقل شك فيه ، كما لو كنت على يقين من انه « باطل . ساتابع السير في هذه الطريق ، حتى اهتدي الى شيء ثابت . « فاذا لم يتيسر لي ذلك ، بقيت في حالي ، على الاقل ، حتى اعلم علم

« اليقين ، انه لا يوجد في العالم شيء ثابت . ان ارخميدوس لم يكن يطلب « الا نقطة ثابتة ، غير متحركة ، لينقل الكرة الارضية من مكانها الى « مكان آخر . »

وهنا يعثر ديكارت على الصخرة ، التي لا يمكن الشك فيها ، لانها مصدر الشك في جميع الامور . لقد لاحظ ديكارت ، وهو يشك في وجود الاشياء ، انه يجب عليه ضرورة – هو صاحب الشك – ان يكون موجوداً ، والا بطل شكه . ووجوده يقوم على انه يفكر . **انا افكر ، اذن انا موجود .** هذا يقين لا يسبقه يقين ، لان كل يقين آخر في بدء منه . هذا اليقين صحيح كل الصحة بالضرورة . وهو يزيد صحة كلما نطق به ديكارت ، وامعن النظر فيه . قال في القسم الرابع من مقالته : « فلما رأيت ان هذه الحقيقة : انا افكر اذن انا موجود ، « هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها افتراضات اعظم الشكاكين ، مهما « كان فيها من شطط ، حكمت بانني استطيع ان اتخذها ، مطمئناً ، « مبدأ اولياً للفلسفة ، التي كنت ابحث عنها . ذلك ، لانني استطيع « الافتراض ، انه ليس لي اي جسم ، وانه ليس هناك اي عالم ، ولا اي « حيز اشغله ، ولكنني لا استطيع الافتراض ، من اجل ذلك ، انني « غير موجود ، بل ان شكي في حقيقة الاشياء يلزم عنه ، بضد هذا ، « لزوماً بالغ البداهة واليقين ، ان اكون موجوداً ، في حين انني ، لو « وقفت عن التفكير ، وكان سائر متخيلاتي حقاً ، لما استطعت الاعتقاد « انني موجود » . فليفعل الشيطان الماكر ، بعد الآن ما يشاء ؛ انه عاجز عن ان يوقف الفكر الذي يشك . ولا بد لنا حيال هذه القضية ،

من ان نتساءل عما هو الشك ، وعن سبب لامكانية الشك في الذات التي تشك .

ان الشك في الامر ، هو حكم عليه . والحكم حركة فكرية واعية . فالشك ، اذن ، عمل وجداني عاقل . هو حذر ، او تردد ، او امعان ، او نفي ، وهي جميعها صفات فكرية ، لا تكون الا اذا كان ثمت فكر يفكر . فمن دفع به الشك الى الشك في امر ، كان شكه دليلاً قاطعاً على وجود فكر ، قد جند كل نشاطاته الفكرية ، للتفكير بشيء يرتاب منه . ان الشك اذن فكر . وهو يستلزم واقعين : ذات شاكة ، وامر مشكوك فيه . ذلك لان الشك فعل يصدر عن فاعل يشك ، ليقع على امر يُشك فيه .

فالشك باعتبار الذات الشاكة ، عمل ايجابي اثباتي ؛ وباعتبار الامر المشكوك فيه ، عمل سلبي نفي . وهذا يعني ، ان الذات الشاكة هي في مأمن من الشك ، لانها هي التي تفعل فعل الشك ، الذي لايستطيع ان يقع عليها . واذا استهدفت الذاتُ الشاكةُ ذاتَها ، انقسمت في ذاتها ذاتين مختلفتين رغم تعاقدهما : ذات رائية هي الشاكة ، وذات مرئية هي المشكوك فيها . وهكذا نجد انفسنا مرة ثانية ، حيالَ ذات فاعلة وذات مفعول فيها . فالذات الشاكة هي من وراء كل شك ، لانه ليس وراءها شك فيها . هذه الذات الشاكة ، وان شكت في ذاتها ، تظل اسبق في التاريخ على الشك ، مهما اوغل فيها ، واسبق ايضاً في الكينونة ، تتسامى على كل فعل شكي ممكن .

انا افكر ، اذن انا موجود : هذه هي الفكرة التي كانت نقطة

ارتكاز ديكارت في انطلاقاته النفسية ، والالهية ، والمادية . وقد ظن البعض ان هذه الفكرة قياس ، قد استخرج فيه ديكارت الوجود من الفكر ، التي يتمتع هكذا باسبقية في الزمن ، ليصير علة لمعلول لاحق . لهذا انهالت على ديكارت مطارق النقد من معاصريه ، في حين ان الحقيقة على عكس هذا .

لم يدخل في حسبان ديكارت ، كما اوضح ذلك في ردوده على الاعتراضات ، ان يضع قياساً ، يقيم فيه سببية بين (انا افكر) و (انا موجود) . ان ـ اذن ـ هنا ليست شرطية . وهي لا تعني البتة ربط الوجود بالفكر ربطاً علياً ، لانه لا يوجد بينهما تجاوب جبري ، ولا نستطيع بالتالي ان ننتقل انتقالاً منطقياً ، وحياتياً ، من الفكر الى الوجود .

صُلبُ هذه الانيةِ الفكرُ والوجودُ معاً ، لذا كانت حدساً لا قياساً . والحدس لا ينبثق من حركة فكرية ، بل هو قبض مباشر في الحين . ولكن اللغة ، هي التي تظهر لنا ان الحدس تفكير ، تتعاقب مراحله في الزمن ، الواحدة تلو الاخرى . ان اللغة هي التي تنثر الحدس الفاظاً ، ترصف جنباً الى جنب على الورقة ، باسلوب يجعل بين الالفاظ تعاقداً منطقياً ، نظنه نحن جبرياً في الفكر : اذ ذاك نعتقد ان التشابك المتعاقب بين الكلمات ، ان هو الا انعكاسات لتشابك متعاقب بين الافكار ؛ لكنه محض افتراض . ولا ادل ، على حدسية هذه الفكرة في نية ديكارت ، من التنقيح الذي ادخله عليها في كتابه « مبادىء الفلسفة » ، حيث نجدها على الصورة الآتية : **انا افكر ، انا موجود .** وهذا يعني ان الفكر ، بمقتضى ما هو عليه في الاصل ، قد استلزم ان يكون موجوداً ،

كما يستلزم عصف الرياح ان تكون الرياح موجودة . فنحن لا نستطيع ان نتصور رياحاً، الا تصورنا تأثيراً صادراً عنها ، ولا ان نتصور تأثيرها، الا تصورناه صادراً عن وجودها . وهكذا الفكر ، فانه موجه الى الوجود بحكم سليقته، لان الوجود هو ان يعمل الشيء على الوجه المشروع له ، اي ان يداوم على حقيقته ، مثبتاً بعمل دوامه انه موجود ، حتى اذا انفك عن ان يكون ، بمقتضى ما هو قائم لاجله ، انفك عن الوجود ، لان خاصة الوجود لا تنفك عن العمل . ولما كان وجود الفكر يقضي ان يعمل الفكر على الوجه المشروع له – وهذا الوجه المشروع له هو الفكر ، والفكر يفكر دون انقطاع – فقد استلزم الفكر ان يكون موجوداً ، واستلزم وجوده ان يكون مفكراً . وهكذا تصبح العلة هنا ، وكلاهما علة ومعلول في آن واحد، مرتبطة بالعلة ارتباطاً وثيقاً ، كما يرتبط الغصن بالارومة . فالغصن يقضي بوجوده ، وجود الارومة الحية ، والارومة تعطي الغصن حياة . وهكذا نرى ان الفكر والوجود هما ثمرتان ملازمتان للانية . وبكلام اوضح ، ان حقيقة « انا افكر ، اذن انا موجود » يمكن كتابتها على الصورة الآتية « انا افكر موجوداً ، اذن انا موجود مفكراً » . هذه القاعدة مغروسة في اعماق النفس ، نأخذها بالبداهة من مصبها الاول ، دون ان تتعرض الى الشك فيها . هذه القاعدة هي التي تقوم عليها مقومات الفكر الواضح ، ولذا لا بد من ان يقع بشأنها الاجماع .

هذا من جهة الوجود . اما من جهة الفكر ، فيبقى علينا ان نقول كلمة اخرى في هذه القاعدة « انا افكر ، اذن انا موجود » . ان الفكر

المعني هنا ، ليس الفكر الذي يتمتع به جميع الناس . لكنه فكر مطوي على فكره ، اي انه الفكر الذي خصت به فئة الفلاسفة . فتتحول هذه القاعدة ، من « انا افكر اذن انا موجود » الى « انا افكر انني افكر موجوداً ، اذن انا موجود مفكراً » . وبذلك يصبح الفكر الاول اشد وعياً من الفكر الثاني، الذي اسماه ديكارت بالذوق السليم(Bon sens)، الموزع بين الناس اعدل توزيع . هذا الفكر الثاني اكثر عفوية ، لكنه اقل وعياً من الفكر الاول . ولذا كان الفكر ، الذي يعي انه يفكر ، هو من خصائص فئة من الناس ، هي الفلاسفة .



٣

شك ديكارت ، ثم عاد فسلم بجميع الافكار ، التي شك فيها ، فهل يكون قد شك حقاً ؟ وما هي قيمة هذا الشك ؟

ان شك ديكارت ، لا يمس غير الطرق ، التي نهجها الفلاسفة لادراك الحقيقة . اما الحقيقة عينها ، فقد ظلت في مأمن من الشك. لذا سمي بالشك المنهجي ، الذي لا يشك رغبة في الشك للشك ، لانه عمل يدور على نفسه، بل يشك ليخرج من ديجور المجهول، الى وضح المعلوم. وهذا يعني، ان ديكارت لم يشك فعلاً . لقد افترض الشك فقط ، لانه آمن قبلياً بوجود الحقيقة ، وبقدرة الانسان على ان يدرك الحقيقة . والا ، ما هي الفائدة من وضع منهج يسير عليه ؟

ان الشك في الحقيقة يهدم الحقيقة ، ولا يترك للانسان مجالاً للبحث عنها ؛ ومتى انقطع الانسان عن الحقيقة انقطاعاً مبرماً ، تهافت هو ايضاً في قرارة ذاته ، وكان شكه كينونياً هداماً. اما الشك في ما يرتاح اليه الانسان من الاساليب ،التي يعتقدها ناجعة لادراك الحقيقة،فانه لا يعطل كينونة الحقيقة،بل يدعو الى الحذر، والامعان، والتريث، ليتيقن بما يسلم به. هذا الشك هو شك نفسي بناء . هو الحقيقة قد اغمّت سماؤها ، بفعل من

الانسان لا منها ، فكان على الانسان ان يشك في ذاته ، لا فيها ، ليقوّم ما اعوج من ذاته . ولهذا كان الشك الديكارتي ذا قيمتين : قيمة تربوية ، وقيمة اخلاقية .

تقوم القيمة التربوية على ان هذا الشك يروض الانسان ، فيطوعه ، ويعلمه كيف يجب ان يسير في الطريق الحق . ان الشك مصداق نسترشد به ، لبلوغ اليقين الثابت . اما قيمته الاخلاقية ، فهي ابعد وارفع ، لان الانسان يعي بالشك انه مسؤول عن افكاره ، فلا يتكل على الآخرين في اعتناق مبادئه ، ولا يتبناها على حساب غيره . ان الفكرة التي يتقبلها الانسان من الماضي ، او من البيئة ، تهبط به الى مسفلة الوجود الانساني ، اذا اقتنع بها غير شاك فيها اولاً ، لانها لا تصدر عنه ، ولا تسمح له بالتالي ان يكون مسؤولاً حيالها . فهو اذن غير حر . في مثل هذه الحالة يجب عليه ان يشك ، والشك هنا لا يعني فعلاً انعداميا ، او تعديمياً ، ما دام الفكر يعود ، فيسلم بما كان قد شك فيه . ولكنه بعض الزمن ، تنضج فيه الفكرة ، وتتميز ، لتصبح من عندياته . اذ ذاك يقتنع بها ، فتنقلب عقيدة في بده منه . هذا عمل يحرر الانسان ، بجعله مسؤولاً عما يفعله .

الى هنا ينتهي الشك الديكارتي . فقد رأينا كيف شك في علوم عصره ، متخوفاً من البلبلة السائدة في الاحكام ؛ وكيف نشط الى العمل في سبيل تقويم العوج . فكان بدء شروعه ان وضع المنهج ، مستمداً اياه من الروح الرياضية ، لان الرياضيات هي العلوم الوحيدة ، التي يتفق جميع الناس على صحة قولها . هذا المنهج هو الذي حدا

ديكارت على الشـك ، ليتحرر من انيار عدة : المـاضي ، والتربية ، والحس ؛ الا ان هذا الشك هو شك منهجي ، لا شك مذهبي ، اي انه شك ذهني احتياطي ، لا يصدر عن القلب الذي يكفر حتى النهاية ، اذا خامره الشك مرة ، فيكون هداماً . هنا ، على هذه الصخرة - انا افكر اذن انا موجود - التي اصبحت المدماك الاول لعمارته الجبّارة ، تنفس ديكارت الصعداء ، وخفّ لاستشراف اعالي الحقيقة . وقد رفع بنـاء ضخما ذا ثلاثة اجنحة : الاول خاص بالنفس ، الثاني خاص بالله ، الثالث خاص بالمادة . فيترتب علينا الآن ان نتجرد لبيان مـا هو هذا الوجود الفكري ، الذي حازه ديكارت ، حين قال (انا افكر اذن انا موجود).

•

مقتطفات

ماقاله ديكارت

١ – في ان كل ما يمكن الشك فيه ، هو باطل على الاطلاق

« لا ادري هل يجب عليّ ، ان احدثكم عن التأملات الاولى ، التي
« تيسرت لي هناك (١) ، لان فيها من دقة النظر الى ما وراء الطبيعة ،
« ومن البعد عن المألوف ، ما يجعلها غير موافقة لذوق جميع الناس .
« ولكنني اجد نفسي ، بوجه ما ، مضطراً الى التحدث عنها ، حتى
« يستطاع الحكم على الاسس التي اخترتها ، هل هي ذات متانة كافية .

« كنت قد لاحظت ، منذ زمن بعيد ، ان المرء محتاج احياناً ، فيما
« يختص بالاخلاق ، الى الاخذ بآراء يعلم جيداً انها غير يقينية ، وانما
« يتبعها رغم ذلك ، كما لو كانت يقينية ... ولما كنت راغباً اذ ذاك في
« التفرغ للبحث عن الحقيقة ، رأيت من الواجب علي ، ان افعل ضد ذلك
« تماماً ، وان اعتبر كل ما استطيع ان اتوهم فيه اقل شك ، هو باطل على
« الاطلاق ، لارى ان كان لا يبقى لدي ، بعد ذلك شيء ، خالص من
« الشك تماماً .

(١) في هولاندا

٢ – في ان احساساتنا واستدلالاتنا الرياضية قابلة للشك .

« وهكذا ، لما رأيت ان حواسنا تخدعنا احياناً ، فرضت ان لا « شيء هو ، بالواقع ، على الوجه الذي تصوره لنا الحواس . وكذلك ، « لما رأيت ان هناك رجالاً يخطئون في استدلالاتهم ، حتى في ابسط « المسائل الهندسية ، ويأتون فيها بالمغالطات – وقد كنت عرضة للزلل « في ذلك كغيري من الناس – اعتبرت باطلاً كل استدلال ، كنت « احسبه من قبل برهاناً صادقاً . واخيراً ، لما لاحظت ان جميع « الافكار ، التي تعرض لنا في اليقظة ، قد ترد علينا في النوم ، دون ان « يكون واحد منها صحيحاً ، عزمت على ان اتظاهر ، بان كل الامور « التي دخلت عقلي ، لم تكن اصدق من ضلالات احلامي .

٣ – في ان هذه الحقيقة – انا افكر ، اذن انا موجود – هي الصخرة الثابتة .

« ولكن ، سرعان ما لاحظت – وانا احاول على هذا المنوال ، ان « اعتقد بطلان كل شيء – انه يجب ضرورة ، انا صاحب هذا الاعتقاد ، ان « اكون شيئاً من الاشياء . ولما رأيت ان هذه الحقيقة : انا افكر ، اذن « انا موجود ، هي من الرسوخ بحيث لا يزعزعها افتراضات اعظم « الشكاكين ، مهما كان فيها من شطط ، حكمت بانني استطيع ان « اتخذها ، مطمئناً ، مبدأ اولياً للفلسفة ، التي كنت ابحث عنها .

٤ – في ان الانية لا يمكن الارتياب منها ، لانها متميزة عن الجسم تمام التميز .

« ثم انعمت النظر بانتباه في ما كنت عليه ، فرأيت انني استطيع

« الافتراض ، انه ليس لي اي جسم ، وانه ليس هناك اي عالم ، ولا اي
« حيز اشغله ، ولكنني لا استطيع الافتراض ، من اجل ذلك ، انني
« غير موجود ، بل ان شكي في حقيقة الاشياء الاخرى يلزم عنه ، بضد
« هذا ، لزوماً بالغ البداهة واليقين ، ان اكون موجوداً ، في حين انني ،
« لو وقفت عن التفكير ، وكان سائر مخيلاتي حقاً ، لما استطعت
« الاعتقاد انني موجود .

« عرفت من ذلك انني جوهر ، تقوم طبيعته او ماهيته ، على انه
« يفكر ، فلا يحتاج في وجوده الى اي مكان ، ولا يتعلق باي شيء مادي ،
« بمعنى ان الانا – اي النفس التي انابها ما انا – متميزة عن الجسم تام
« التميز ، لا بل ان معرفتنا بها اسهل . ولو بطل وجود الجسم ، على
« الاطلاق ، لظلت النفس موجودة بتمامها .

٥ – في ان هذه الحقيقة – انا افكر ، اذن انا موجود – هي عين البداهة والوضوح .

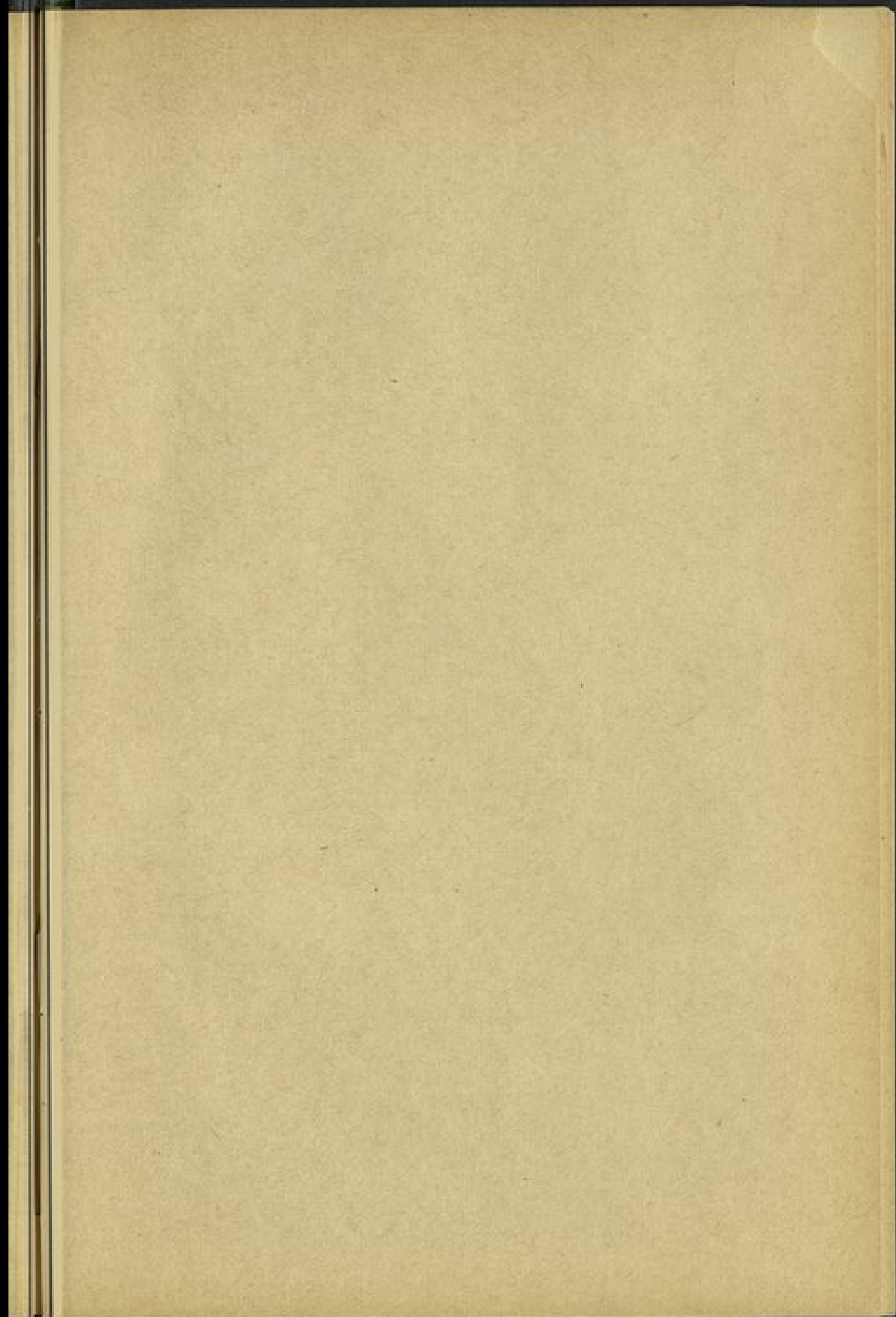
ثم نظرت بعد ذلك ، بوجه عام ، فيما يلزم لقضية ما ، حتى تكون
« صحيحة ، يقينية . ولما كنت قد وجدت قضية ، علمت انها موصوفة بصفة
« اليقين ، رأيت من الواجب ايضاً ان اعلم ، على اي شيء يقوم هذا اليقين .
« فلاحظت انه لا شيء في قولي : **انا افكر اذن انا موجود** ، يضمن لي
« انني اقول الحقيقة ، الا كوني ارى بكثير من الوضوح ، ان الوجود
« واجب التفكير . فحكمت بانني استطيع اتخاذ قاعدة عامة ، لنفسي ،
« وهي ان الاشياء التي نتصورها تصوراً بالغ الوضوح والتمييز ، هي
« صحيحة كلها .

القسم الرابع
من كتاب « مقالة في المنهج »

اليوم الثالث

في النفس

أو اليقين الأول



١

شك ديكارت في التقليد ، لانه لم يبن على اساس البداهة ؛ وشك في الاراء التي اتته من التربية ، لانها لم تكن واضحة متميزة ؛ وشك في احساساته ، لانها تتغير فتخدع الانسان ؛ ثم خطا خطوة اجرأ ، فشك في الحقائق العلمية ، لانه لم يجد فيها الضمان ، الذي يكفلها .

اجل ، شك ديكارت في كل هذه الامور ، من حيث الفكر ، وشك في الله ايضاً . لكنه لم يستطع ان يشك في انه يشك . **انا اشك اذن انا افكر ؛ وانا افكر اذن انا موجود** . الا ان التيقن بانه موجود ، لا يكفي وحده ليعرف الانسان ، كل المعرفة ، اي شيء هو هذا الوجود . قد يشتبه الوجود على الانسان ، فيضل الفكر ، عن جادة الحق ، في المعرفة التي هي اكثر المعارف بداهة .

فماذا يمكن اذن ان تكون الانا التي تشك ، ولا تقبل شكاً فيها ؟ هل هي قوة التغذي ، وقوة المشي ؟ كلا ، لان الجسم غير ضروري ، ولهذا يصح تماماً ان لا تكون لي قوة التغذي وقوة المشي . هل تكون الانا ذلك الاحساس فيّ . كلا ايضاً ، لأن الاحساس لا يحدث بدون جسم . وكم من مرة ، اعتقدنا اننا نحس في النوم باشياء كثيرة ، يتضح لنا

في اليقظة اننا لم نحس بها حقاً . فانا اذن لست الاعضاء ، ولا الهواء المنتشر في الاعضاء ، ولست الريح ولا النسيم ، ولا شيئاً من كل ما استطيع ان اتخيل واتصور ، لانني قادر على ان افترض جميع هذه الاشياء غير موجودة ، دون ان يمس هذا الافتراض وجودي الخاص .
هل يكون التفكير هو الميزة الاصلية التي تكوّن انيتي ؟ هنا يجاوب ديكارت عن هذا السؤال بالايجاب . ان الفكر هو الميزة الاصيلة التي تقوم عليها انيتي . انا موجود ما دمت افكر ؛ فاذا انقطعت عن التفكير ، انقطعت عن الوجود . قال في التأمل الثاني « اي شيء انا اذن ؟ انا شيء يفكر : واي شيء هو هذا الشيء الذي يفكر ؟ هو شيء يرتاب ، ويتصور ، ويثبت ، وينفي ، ويرفض ، ويتخيل ايضاً ، ويشعر . »

لا بد من الايضاح هنا ، ان الوجود الذي عناه ديكارت ، هو الذي يستخدم كل وجودات الانا في سبيل وجوده ، فلا يكون في النفس وجود الا بفضل وجوده . هو الوجود ، المسلط على ابعد حالات النفس ، مهما تنوعت وتلونت . ومن كان له السيادة ، فُضّل على الذي يسود . هذا الوجود ، اذن ، هو خير الوجودات في النفس . لا يتزمن حين تتزمن حالاتها ، ولا يتحيز حين تتحيز . لذا كان اصمدها كياناً في وجه الشك ، لان الشك من معدنه : وكان اقربها تناولاً ، لان البعد من معانيه : وكان ابسطها فهماً ، لان التركيب ابتعاد عنه : وكان اصفاها نوراً ، لان الابهام انفكاك عنه . به تتجوهر النفس ، وبغيره لا تكون حق ذاتها . هذا الوجود هو الفكر الواعي .

ان الوجود الجدير بالنفس هو الفكر ، باوضح معانيه ، الفكر الذي

لا يتصرم بتصرم الزمان ، ولا يتقلص بتقلص المكان . ان جميع الحالات النفسية ، من فرح ، وحزن ، وغضب ، وحب ، ورحمة ، وحقد . الخ بحاجة الى الفكر . هي تشرق ثم تغيب ، وهذا دليل على طروئها ، لان خاصة الطارىء ان يعبر ؛ لذا لا تستحق صفة الوجود الاصيل . ان الوجود الحق هو الذي يوجد على الدوام . ومن هنا كان الفكر ، الذي لا ينقطع عن ان يفكر ، هو الكفالة لكل حالة في النفس . قال في التأمل الثاني « بديهي كل البداهة ، انني انا الذي اشك ، وانا الذي « ارغب ، وانا الذي افهم ، ولا حاجة الى شيء آخر يزيدني ايضاحاً . « ومن المحقق كذلك ، انني قادر على التخيل : لان هذه القدرة على « التخيل،رغم القول ان لا شيء مما اتخيل هو شيء حقيقي، لا تعرى من « الوجود فيّ ، ولا تنفك جزءاً من فكري . واخيراً انا الشخص عينه « الذي يحس ، اي الذي يدرك اشياء معينة بواسطة الحواس ، لانني « ارى بالواقع ضوءاً ، واسمع دوياً ، واحس حرارة »

*

اذن ، ما هي هذه النفس المفكرة ؟ وبعبارة اوضح ، من هو الانسان ؟ لا بد لنا ، في هذا المجال ، من الرجوع قليلاً الى الوراء .

جرى العرف ، قبل ديكارت ، ان يقسم الانسان قوى ثلاث : الروح ، والنفس ، والجسد . ان عالم الروح ، هو عالم الثوابت (اي العقل) . وعالم النفس ، هو عالم البواعث (اي الشعور) . وعالم الجسد، هو عالم الزوائل (اي الحساسية) . وهكذا اعتبرت رابطة النفس

بالجسد رابطة حميمية ، بدعوى ان النفس تتأثر مباشرة في ذات نفسها باعمال الجسد ، وان الجسد ينفعل مباشرة في ذات جسده باهواء النفس . فيصبح ذا حياة في ذاته ، وتصبح ذات شعور في ذاتها . وتبقى المرتكزات الثابتة في العقل من عنديات الروح . ان الجسد يعيش ، والنفس تشعر ، والروح تفكر .

ثم جاء ديكارت ، فبدأ من صحيفة بيضاء ، وغيّر الاوضاع القائمة قبله ، اي انه قسم الانسان نفساً وجسداً فقط . بالنفس يحصل الفكر وهي خالدة ، وبالجسد يحصل الامتداد وهو فان . وقد اعتبر النفس اشرف حسباً ، لان لها علماً فطرياً بالقضايا الثابتة . فبامكان الانسان اذن ان يتصور ذاته بلا جسد ، ولا هوى ، دون ان يفقد بهذا التصور شيئاً من جوهره الانساني ؛ ولكنه عاجز عن ان يتصور ذاته بلا فكر ، دون ان ينعدم جوهره الانساني ؛ قد تقف كل حركة في الانسان ، الا حركة الفكر ، لأنها من وراء كل حركة اخرى .

ان الفكر موجود على الدوام ، مهما كان من امر ذلك الشيطان المخادع ، الذي يستطيع ان يعطل كل شيء يخطر بباله ، فيزيد ، او ينقص ، او يغير ، او يستحدث ، الا انه لا يعطل الفكر عن التفكير . اذن الفكر واقع اصيل في النفس ، ينجى من الشك ، مهما امتد الشك في شكه . وهذا يعني ان النفس بسيطة ، لا تتحول عن بساطتها ، وبساطتها تقوم على انها فكر لا امتداد له ، اي فكر لا يمت بصلة الى ما هو من صفات الجسم ، كالطول والعرض والعمق .

ومن هنا عـــدم اعتراف ديكارت ، للنفس الخالصة ، الا بميزتين

اصيلتين ، هما الادراك والارادة . وبهذا يكون قد حذف الحساسية ، التي عاد فادخلها في علمنفسه ، من طرف خفي . ان اللا وعي ، بمفهومه العصري ، مفقود من فلسفة ديكارت . اما السبب الذي حداه على اهمال اللا وعي ، فهو راجع الى انه قد عرّف النفس بالفكر الواضح . لذلك لم يعد بمقدوره ان يقر لها بوجود الشعور الدفين ، والاحساسات الغامضة الصادرة عن مخابيء ما وراء الوعي. فنحن ، اذن ، وفقاً لتعاليم ديكارت، حيال عالمين : عالم النفس ، اي عالم الفكر والحرية ؛ وعالم الجسد ، اي عالم الامتداد والجبرية . وهذا يعني ، ان علمنفس ديكارت هو ثنائي التصنيف .

ومن هنا ، خرجت معضلة علاقة النفس بالجسد . اجل ، ان هذا التباين الحاسم ، الذي اقامه ديكارت بين النفس والجسد ، هو طلاق مبرم . فالنفس ، في نظر الاقدمين ، مندمجة بالجسد، وفي نظر ديكارت، متصلة به . وبين الاندماج والاتصال فرق مبين ، لان الاندماج بالجسد يجعلها جسداً ، والاتصال به يبقيها نفساً . ان النفس ، اذن ، ذات خاصتين اصيلتين : الادراك والارادة .

٢

خصائص النفس

١ – **الحساسية**. على الرغم من التباين الحاسم، الذي اقامه ديكارت بين النفس والجسد، لم يغرب عن باله انهما متصلان بعضهما ببعض. هذا واقع لا يمكن الشك فيه مطلقاً. ولكن الاتصال لا يحدث عن طريق النفس بالجسد، بل هناك عامل آخر، يقوم بدور الوسيط بينهما، فيكون ضابط ارتباط. هذا الضابط الارتباطي، هو الغدة الصنوبرية، التي تملأ مركز مكتب استخبارات بين النفس والجسد. ويجب القول هنا، بان هذه النظرية، قد سخر منها الزمان، فيما بعد، ورسبت من جملة المهملات.

ان الجسد، في نظر ديكارت، آلة تتحرك عضلاته بطريقة اتوماتية، كاتوماتية عضلات الحيوان. فالدجاجة التي تهرب خوفاً من الثعلب، لا تشعر بالخوف، ولكنها تهرب كما لو كانت خائفة. وهكذا قل عن الانسان، الذي يهرب اذا وجد نفسه في ظرف مماثل. لهذا كانت حركة الخوف العضلية، عند الانسان، شبيهة كل الشبه بحركة الخوف العضلية عند الحيوان؛ وانما يضاف الى هذا الحدث العضلي، عند

الانسان ، انفعال نفسي يدعى خوفاً . فجسد الانسان آلة ، وجسد الحيوان آلة ؛ الا ان آلية الجسد الانساني ، تتوازى مع الاهواء النفسية، في حين ان آلية الجسد الحيواني ، لا يقابلها شيء من اهواء وانفعالات . والدليل على ان جسد الحيوان آلة صماء ، بكماء ، عمياء ، هو عجزه عن النطق . زد على ذلك ، ان غرائزه محدودة للغاية ومتخصصة . فاذا اظهر بعض الذكاء ، في عمل ما ، جهل غيره ؛ هو كالساعة التي احكم تركيب دواليبها ، منذ البدء . قال ديكارت ، في اواخر القسم الخامس من مقالته: «من الملاحظ ان ليس في الناس ، ولا استثني البلهاء منهم ، من هم من «الغباوة والبلادة ، بحيث يعجزون عن ان يرتبوا الالفاظ المختلفة بعضها مع بعض، «وان يؤلفوا منها كلاماً يعبرون به عن افكارهم ، في حين انه لا يوجد «حيوان يستطيع ان يفعل ذلك ، مهما يكن امره كاملاً وظروف «نشأته مؤاتية . وهذا لا ينشأ عن نقص في اعضاء الحيوانات ، لانك «تجد العقعق والببغاء يستطيعان ان ينطقا ببعض الالفاظ مثلنا ، «ولكنك لا تجدهما قادرين قدرتنا على الكلام ، اعني كلاماً يشهد بانهما «يعيان ما يقولان ، في حين ان الناس الذين ولدوا صماً، بكماً، وحرموا «الاعضاء التي يستخدمها غيرهم للكلام ، كحرمان الحيوانات او اكثر ، «قد اعتادوا ان يخترعوا من تلقاء انفسهم اشارات ، يفهمها من يجد الفرصة «الكافية ، لتعلم لغتهم ، لانه موجود باستمرار بينهم . وهذا لا يدل على «انه لا عقل لهم البتة ، لاننا نرى ان معرفة الكلام لا تستلزم الا القليل «من العقل . ولما كان من الملاحظ ان بين افراد النوع الواحد من «الحيوان تبايناً ، كتباين افراد الانسان ، وان بعضها ايسر تدريباً

« من بعض ، كان من البعيد عن التصديق ، ان قرداً او ببغاء من اكمل
« افراد نوعه ، لا يساوي في ذلك اغبى طفل ، او على الاقل طفلا
« مضطرب المخ ، الا اذ كانت نفس الحيوان من طبيعة مغايرة كل
« المغايرة لطبيعة نفوسنا . فيجب علينا اذن ان لا نخلط بين الكلام
« والحركات الطبيعية ، التي تدل على الانفعالات ، والتي يمكن للآلات
« ان تقلدها ، كما تقلدها الحيوانات ، وان لا نعتقد ، مع بعض الاقدمين ،
« ان الحيوانات تتكلم ، وان كنا لا نفهم لغتها . لانه ، لو كان ذلك
« صحيحاً ، لكان في استطاعتها ايضاً ، ما دام لها كثير من الاعضاء
« المشابه لاعضائنا ، ان تفهمنا ما يختلج في صدورها كما تتفاهم وابناء
« جنسها »

ان الغبطة ، والخوف ، والحزن ، والغضب ، والفرح ... الخ اهواء في النفس ، تتسرب الى الجسد عن طريق الغدة الصنوبرية ، بامر من النفس . ففي كل مرة تنفعل النفس بدافع من الخارج ، يتحرك الجسد معها ، متلقيا اهواءها بواسطة هذه الغدة عينها ، وقد اطلق ديكارت على الاهواء اسم الارواح الحيوانات. هذه الارواح الحيوانية هي اسراب ذرات عضوية ، لطيفة للغاية ، شديدة الحرارة ، تنجم عن تقطير الدم ، وتسير بغضون انابيب الاعصاب ، المتصلة بجميع اطراف الجسد . هذه الذرات الدموية هي الاهواء . فاذا مرت الارواح الحيوانية في المسلك ذاته عدة مرات ، مثلاً ، تركت هذه المرورات في الاعصاب اثراً اعمق فاعمق ، لان الجسد يحتفظ بآثار الماضي ، فتتولد العادة . ومن اجل هذا ، لم يعتبر ديكارت الاحساسات الا مظاهر عارضة ، في النفس ،

هي ليست من صلبها .

٢ - **الادراك** . اما الادراك فهو عنصر اصيل في النفس ، تنبثق منه الافكار الصافية ، التي تتميز عن الاهواء في انها لا تُفعل. والافكار هي كل ما يحدث في النفس ، عندما تتصور ، مهما كانت الطريقة التي تتصور بها . فاذا اعتبرنا الافكار في ذاتها ، وبقطع النظر عما يربطها بغيرها من الاشياء ، لم يجز لنا ان نقول بانها صحيحة او خاطئة . فسواء تصورت النفس عنزاً او غولاً ، لا يكون تصورها لاحدهما اقل صدقاً من تصورها للآخر . الافكار الخاطئة ، كالافكار الصحيحة ، احوال نفسية ، او انحاء من انحائها . لهذا لا نرى فيما بينها فرقاً ولا تبايناً . الادراك لا يثبت ولا ينفي . وقد قسم ديكارت الافكار ثلاث فئات : الافكار التي نبتدعها وهي الوهمية ، والافكار التي تأتينا من العالم وهي الخارجية ، والافكار التي تلد معنا وهي الفطرية .

ان الافكار الوهمية (Les idées factices) لا تستحق ان نبحث فيها ، لانها من مبتكرات الخيال ، اي من صنع ايدينا ، نزيد عليها ما نشاء ، ونشذب منها ما نشاء ؛ مثلا ، عرائس البحر الفاتنة ، والخيل ذوات الاجنحة الطائرة ، وصورة حيوان نصفه انسان ونصفه فرس ، وما شاكلها من تلفيقات الواهمة . هذه الافكار مصطنعة ، مخترعة ، تركبها من صور عارضة . اما الافكار الخارجية (Les idées adventices) فهي التي يولدها فينا الاحتكاك بالمادة . وهي تختلف كثيراً عن الافكار السابقة ، لانه قد انيطت بها معضلة وجود الطبيعة . فالاصوات التي اسمعها عندما اصغي ، والشمس التي اراها عالقة في كبد السماء ،

والحرارة التي اشعر بها ، جميع هذه الحالات تنبئني عن ان شيئاً ، هو كائن في الخارج .

هذه الافكار لم تلد معنا ، ولكنها ليست من خلقنا . قال في التأمل الثالث : « ان هذه الافكار لا تعتمد على ارادتي ، لانها كثيراً ما تخطر « لي على الرغم مني ؛ فانا الآن مثلاً اشعر بالحرارة ، سواء اردت او لم « ارد . ولهذا اقنع نفسي بان هذا الشعور بالحرارة ، او هذه الفكرة عن « الحرارة ، انما حدثت في نفسي من شيء مغاير لي ، اي بواسطة حرارة « النار ، التي اجلس على مقربة منها . ولست ارى اقرب الى المعقول ، « من ان احكم بان هذا الشيء الغريب عني ، دون سواه ، يطبع « شبيهه فيّ » .

٣ يبقى الافكار الفطرية (Les idées innées) . فهي ليست من مختلقاتنا ايضاً ، ولا من اثر العالم الخارجي فينا ، ولكنها تلد معنا . هذه الافكار الفطرية هي المسائل الهندسية ، كزوايا المثلث الثلاث المساوية لقائمتين ، والمبادىء الاخلاقية الاولية ، كالخير والشر ، والحقائق الالهية ، كفكرة الخالق . هذه الفطريات هي في سوس النفس البشرية ، وهي قوام جميع افكارنا . فقد نستغني بها عن جميع الافكار الخارجية ، لادراك حقيقة الاشياء . وهذا يعني ان النفس تحمل في طياتها جبرية الطبيعة . فلا حاجة الى الاختبار ، اذن ، اي الى التجربة العلمية ، الا في سبيل اظهار هذه الافكار الفطرية الى حيز الوجود . ان التجربة لا تخلقها ، وانما توقظها فينا . ولذا كانت هذه الفطريات شاملة ، لا تتغير بتغير الزمان ، ولا تتبدل بتبدل المكان . هي مثبتة في الواح النفس ، منذ ان

سويت النفس نفساً .

وقد اشكلت هذه النقطة على معظم شرّاح ديكارت ، فاعتقدوا انه يقول بوجود هذه الفطريات ، كاملة في النفس منذ الولادة ، وقد رد ربنه ديكارت بذاته على هذه الاعتراضات ، التي سددت سهامها اليه ، مبيناً ان الافكار الفطرية لا تأتي كاملة مع النفس . لكنها تكون في البدء مجرد قابليات ، يحتاج الانسان الى التدرب ، فيما بعد ، لتأخذ شكلاً واضحاً . هنا تظهر قيمة التربية . فلو لم تكن النفس مستعدة ، بقبلية هي في اصل النفس ، لتفهم هذه الافكار الثابتة ، لما استطاعت بطريقة من الطرق ان تتفهمها وتتمثلها . ذلك ، لان التربية لا تولد في النفس اشياء ، تكون النفس خالية منها . ولكن هذا لا يعني ان النفس تأتي كاملة الافكار ، منذ الولادة . ان النفس بحاجة الى الاختبار ، لا ليخلق فيها ما ليس فيها ، وانما لينمي فيها ما هي قائمة عليه اصلاً .

٣ – الارادة . هي ملكة اصيلة في النفس ، تقوم مهمتها على ان تقيّم الافكار ، فتطلق الأحكام سلباً او ايجاباً . ولا بد للارادة من التدخل ، واما الادراك وحده ، فلا يبت ولا يقطع . الادراك يعرف ، ليس الا ، ويعرف ببطء كلي ، عاملاً ضمن اطارات الزمن . ولكن ذلك لا يتفق مع سرعة الحوادث ، التي تستلزم ضرورة البت . لهذا تتدخل الارادة ، لتثبت او تنفي بعجلة . اذن يجب القول بان الحكم فعل اختياري ، وان الارادة والحرية شيء واحد ، في نظر ديكارت .

مما لا شك فيه ان الادراك يعبد السبيل للارادة ، فيرمي نوراً على ما يجب اعتقاده . وبالرغم من هذا ، فقد وضع ديكارت بينهما فارقاً عظيماً ،

لأن البداهة الادراكية، لا تولد الفعل الارادي . قد ادرك الخير ، ولا اريد فعله . للارادة اذن سلطة ، لا نجد فعلها سلطة اخرى مطلقاً . ان احكامها فوق كل ادراك ، فتنفي وتثبت بطرفة عين . الادراك دونها مرتبة ، تطغى عليه بقوة ، وتتجاوزه الى حد بعيد ؛ فهي ، لا الادراك ، التي تأمر بفعل الشيء او بعدم فعله . وبعبارة اوضح ، لكي نثبت او ننفي الاشياء ، التي يعرضها الادراك ، يجب علينا ان نقدم بملء ارادتنا ، دون ان نحس بضغط من الخارج ، يملي علينا ذلك التصرف .

فالارادة ، اذن ، اوسع نطاقاً من الادراك . قال في التأمل الرابع : « ان تجارب وجداني تشهد بان لي ارادة ضافية ، مترامية ، لا تحصرها « حدود ، ولا تحبسها قيود » . ولما كانت الارادة تميل الى ان لا تبالي ، فمن السهل جداً ان تضل ، وان تختار الخطأ بدلاً من الصواب ، والشر عوضاً من الخير . وخير الوسائل ، كي نتجنب الوقوع في الخطأ ، هو التوقف عن الحكم ، ريثما يلقي الادراك على الاشياء نوراً جلياً . وهذا يعني ان الادراك ، اي المعرفة البديهية الواضحة المتميزة ، يجب ان تسبق حكم الارادة . قال في التأمل الرابع : « ليس من سبيل الى ان اقع في « الخطأ ، ما دمت امسك ارادتي في حـــدود ادراكي ، بحيث تقصر « حكمها على الاشياء ، التي يتمثلها لها الذهن بوضوح وتمييز » .

ولكن هذه الرابطة لا تعـني وجود علاقة سببية بـين الارادة والادراك ، بل تظهر فقط ، ما للادراك من تأثير على الارادة ، في سبيل تقويمها . ذلك ، لان الارادة تظل قوة مستقلة عن الادراك ، لا نهـاية لها ولاحد . ان الحرية تراد بدون برهان وتفكير . هنا يتضح لنا الفرق

بين سقراط وديكارت من هذا القبيل .

يقول سقراط : ما من احد يخطىء بارادته ، لان الخاطىء يجهل مقدار سيئاته : فخطأه اذن ناتج عن ضلاله . وهكذا يضع سقراط نوعاً من السببية بين الادراك والارادة ، لان الارادة تكف عن ان تريد ، عندما يتضح لها الحق عن طريق الادراك ، فتتقيد به . اما ديكارت فهو يؤمن عكس هذا الايمان . قال : مامن احد يخطىء الا بارادة ناقصة . وهذا يعني اننا نخطيء ، حين لا يكتمل الادراك وضوحاً ، فتتدخل الارادة قبل الاوان ، وتبت بسرعة . مثلها مثل القاضي الذي يعطي الحكم ، ولما ينتهي من دراسة الدعوى . اذن الضلال خطأ ناتج عن استعجال الارادة ذاتها ، لتقول : على هذا ان يكون هكذا . ان الحكم فعل ارادي محض ، لا ادراكي ، لان الفكرة في حد ذاتها لا تكون صحيحة ولا خاطئة . الفكرة هي فكرة ، ليس الا . اما الحقيقة والضلال ، فهما من احكام الارادة . وهكذا يطلق ديكارت الارادة من كل عقال . هي قادرة دائماً على ان تنفي ، لانها حرة ، والحرية لا تتقيد بشيء .

مقتطفات
ماقاله ديكارت

١ – يجب ان نعيد النظر مراراً في الاشياء ، التي يريبنا منها اقل ظن ، حتى ندرك في النهاية ما هو ثابت يقيني .

« غمرني تأمل البارحة ، بفيض من الشكوك ، لم يعد بمقدوري ان
« امحوها من نفسي ، ولا ان اجد مع ذلك سبيلاً الى حلها . كأنني
« سقطت فجأة في ماء عميق للغاية ، فهالني الامر هولاً شديداً ، حتى انني
« لم اقدر على تثبيت قدمي في القاع ، ولا على العوم لتمكين جسمي ،
« فوق سطح الماء . لكنني سابذل طاقتي للمضي ثانية ، في الطريق التي
« سلكتها البارحة ، مبتعداً عن كل ما قد يكون لدي اقل شك فيه ،
« كما لو كنت على يقين من انه باطل . وسأتابع السير في هذه الطريق ،
« حتى اهتدي الى شيء ثابت ، فاذا لم يتيسر لي ذلك ، بقيت في حالي ،
« على الاقل ، حتى اعلم علم اليقين ، انه لا يوجد في العالم شيء ثابت .

٢ – وانه لعمل هائل ، اذا استطعنا ان نعثر على شيء ثابت .

« لم يكن ارخميدس يطلب الا نقطة ثابتة ، غير متحركة ، لينقل
« الكرة الارضية من مكانها الى مكان آخر . وكذلك انا ، فانه يحق لي

« ان اعلل النفس باكبر الآمال ، اذا اسعدني الحظ ، وعثرت على شيء
« ثابت ، لا شك فيه .

٣ – لذا يجب علينا ان نعيد النظر في كل احساساتنا .

« سافترض ، اذن ، ان جميع الاشياء التي ارى ، هي باطلة .
« وسأميل الى الاعتقاد ، ان شيئاً لم يكن قط ، من كل ما تمثله لي
« ذاكرتي ، المليئة بالاغاليط. سأحسب اني خلو من الحواس، وان الجسم ،
« والشكل ، والامتداد ، والحركة ، والمكان ، ان هي الا اوهام
« نفسي . اذن اي شيء يمكن ان نقدره صحيحاً ؟ لعل شيئاً واحداً ،
« وهو انه لا يوجد في العالم شيء ثابت .

٤ – وحين اشك هكذا في كل شيء ، لا استطيع الشك في اني كائن ، وفي ان هذه القضية – انا كائن – هي صحيحة بالضرورة .

« لكن ، ما يدريني ، لعل ثمت شيئاً آخر ، لا يمكن ان يخالجنا
« ادنى شك فيه ، وهو يختلف عن الاشياء ، التي حكمت منذ قليل بانها
« غير ثابتة . اليس هنالك اله ، او قوة اخرى ، توحي الى نفسي هذه
« الخواطر ؟ ليس هذا ضرورياً ، فقد استطيع ان أحدثها من نفسي .
« وانا اذن ، الست على الاقل شيئاً ؟ لكنني انكرت ، فيما تقدم ، ان
« يكون لي اي حس ، او جسد . غير اني حيران ، اذ ما هي النتيجة
« من هذا ؟ هل بلغ ارتباطي بالجسم ، والحواس ، اني لا اكون
« موجوداً بدونها ؟ ولكنني اقتنعت ، قبلاً ، بانه لا يوجد في العالم شيء
« على الاطلاق ، لا سماء ، ولا ارض ، ولا نفوس ، ولا اجسام . فهل
« اقتنعت اذن باني لست موجوداً كذلك ؟ كلا ، لانني اكون موجوداً ،

« بلا شك ، ان اقتنعت بشي او فكرت فيه .

« ولكن ، هناك ، لا ادري اي مضل شديد القوة والمكر ، يبذل « كل مهارته لاضلالي دائماً . اذن ، ليس من شك في اني موجود ، ما « دام يضلني . فليضلني ما شاء ، لانه عاجز ابداً عن ان يجعلني لا شيء ، « ما دمت افكر انني شيء . ومن هنا ينبغي ان اخلص ، وقد روّيت « الفكر وامعنت النظر في جميع الاشياء ، الى ان هذه القضية « **انا كائن ، انا موجود** » هي قضية صحيحة بالضرورة ، في كل مرة انطق بها واتصورها في ذهني .

٥ – الان ، وقد ثبت عندي انني موجود ، يجب علي ان اتساءل: من انا ؟

« لكني لا اعرف بوضوح كاف ، اي شيء انا ، الذي ثبت عندي « انني كائن . علي ، منذ الآن ، ان انتبه جداً ، فلا آخذ شيئاً آخر بدلاً « مني ، ولا اضل عن الصواب ، حتى في تلك المعرفة ، التي ارى انها « اكثر معارفي يقيناً وبداهة .

٦ – لذا يستحسن ان اعيد النظر ، من جديد ، في الذي كنت اظنني اياه .

من اجل ذلك ، ساعيد النظر في الذي كنت اظنني اياه ، قبل ان « تخالجني هذه الخواطر الاخيرة ، وسابتر من ارائي القديمة ، كل مايمكن « ان تزعزعه اسباب الشك التي ذكرتها الآن ، كي لا يبقى غير ما كان « يقينه تاماً . اذن ، ماذا كنت اظنني من قبل ؟ كنت اظنني انساناً ، « بلاشك . ولكن ما هو الانسان ؟ هل اقول انه حيوان عاقل ؟ كلا ،

« لان هذا يقتضي ان ابحث بعدئذ عما هو الحيوان ، والعاقل ، فانزلق
« بذلك من سؤال واحد الى الخوض ، دون شعور مني ، في اسئلة
« اخرى اصعب واعقد . وانا لا اريد ان اضيع ما بقي لي ، من اوقات
« الفراغ القليلة ، في محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات . لكنني
اؤثر ان انظر هنا في الخواطر ، التي ولدها ذهني ، والتي استمدها من
« طبيعتي وحدها ، حين عكفت على البحث في وجودي .

« حسبت اولاً ان لي وجهاً ، وان لي يدين ، وذراعين ، ان لي ذلك
« الجهاز المركب من عظم ولحم ، على نحو ما يبدو في جسم آدمي ،
« وهو الذي كنت ادل عليه باسم الجسد . وحسبت ايضاً انني كنت
« اتغذى ، وامشي ، واحس ، وافكر ، ناسباً الى النفس جميع هذه
« الافعال . لكنني – وان كنت لم ابحث مطولاً في ماهية هذه النفس ،
« او ، وان كنت قد وقفت للبحث فيها – كنت اتصورها شيئاً نادراً
« ولطيفاً جداً ، كريح ، او نار ، او هواء رقيق تماماً ، قد اندس وانتشر
« في اغلظ اعضائي . اما الجسم فما شككت قط في طبيعته ، بل كنت
« اظن انني اعرفها معرفة متميزة . ولو اردت ان اشرحها وفقاً للمعاني ،
« التي كانت في ذهني ، لوضعتها على هذا النحو :

« اقصد بالجسم كل ما يمكن ان يحد بشكل ، وما يمكن ان يحتويه
« مكان ، وما يمكن ان يشغل حيزاً ، بحيث يقصي عنه اي جسم آخر ،
« وما يمكن ان يحس ، اما باللمس ، او البصر ، او السمع ، او الذوق ،
« او لا يمكن ان يحرك بذاته على انحاء كثيرة ، بل بشيء خارج عنه ،
« يمسه ثم يترك اثراً فيه ، لانني لم اعتقد قط ان القدرة على التحرك من

« الذات ، وعلى الاحساس والتفكير من الذات ، هي امور تخص طبيعة
« الجسم ، بل كان يدهشني ، بالعكس ، ان ارى مثل هذه القوى حادثة في
« بعض الاجسام .

٧ – في اننا لسنا شيئاً مما كنا نظننا اياه ، بل نحن شيء يفكر .

« لكن ، انا من اكون الآن ، وقد افترضت وجود من هو شديد
« السطوة ، والمكر ، والدهاء ، يبذل كل ما اوتي من قوة ومهارة ، في
« سبيل اضلالي ؟ هل استطيع ان اؤكد اني املك صفة واحدة ، من
« جميع الصفات ، التي نسبتها قبلاً الى طبيعة الجسم ؟ لقد فكرت ملياً
« في الامر ، واجلت في ذهني هذه الصفات مثنى ، وثلاث ، فلم اجد
« منها شيئاً ، يصح القول فيه انه من خواص نفسي . اذن لا حاجة الى
« تعدادها ، ولننتقل الى صفات النفس ، كي انظر هل املك واحدة منها .

« ان اول ما اوردنا ، من هذه الصفات ، هو قوة التغذي وقوة
« المشي . ولكن اذا صح ان لا جسم لي ، صح ايضاً ان لا قوة لي على
« المشي والتغذي . ثم اوردنا صفة ثانية من صفات النفس هي الاحساس ؛ غير
« ان الاحساس لا يكون بدون الجسم ، وان كنت قد اعتقدت فيما
« مضى اني احسست ، وانا نائم ، باشياء كثيرة تبينت بعد اليقظة ، اني لم
« احس بها حقاً . ثم اوردنا صفة ثالثة من صفات النفس هي الفكر . واني
« اجد هنا ان الفكر هو الصفة التي تخصني ، والتي وحدها لا يمكن فصلها
« عني . **انا كائن ، انا موجود** : هذا امر ثابت . ولكن ، كم من
« الوقت ؟ انا موجود ما دمت افكر . فمتى انقطعت عن التفكير ،
« انقطعت عن الكينونة والوجود بتاتاً .

« لا اسلم الآن بشيء ، لا يكون صحيحاً بالضرورة . اذن ، لست على
« التدقيق غير شيء يفكر ، اي روح ، او ادراك ؛ او عقل ؛ وهي الفاظ
« كنت اجهل معناها من قبل . فانا ، والحالة هذه ، شيء صحيح
« وموجود حقاً . ولكن اي شيء ؟ لقد قلت انني شيء يفكر ، وهل
« انا شيء غير ما ذكرت ؟ هنا استحث خيالي ايضاً ، لعلي اعثر فيّ على
« انني اكثر من كائن يفكر . جلي ، اني لست تلك المجموعة من الاعضاء ،
« التي سميت بالجسم الانساني ؛ ولست هواء رقيقاً لطيفاً ، ينتشر في
« جميع تلك الاعضاء ؛ ولست ريحاً ، ولا نسمة ، ولا بخاراً ، ولا شيئاً
« من كل ما استطيع ان اتخيل ، واتصور ، لانني كنت قد افترضت انها
« ليست موجودة ، ومع ذلك ارى انني ما زلت موقنا من وجودي .

٨ – **لا شيء مما تدركه المخيلة ، ينتمي الى معرفتنا .**

« ولكن هل يكون صحيحاً ان هذه الاشياء ذاتها – التي افرض انها
« ليست موجودة ، لانني اجهلها – لا تختلف بالحقيقة عن نفسي التي
« اعرفها ؟ لست ادري ؛ ولا اجادل الآن في هذا ، وحسبي ان لا احكم
« الا على الاشياء التي اعرفها : لقد عرفت اني موجود ، وها اني باحث
« في اي وجود هو وجودي ، انا العارف اني موجود . لكن ، من
« الثابت جداً ان معرفة ذاتي ، بمعناها الدقيق ، لا تعتمد على الاشياء
« التي لم اعرف وجودها بعد ، ولا على اي شيء من الاشياء ، التي استطيع
« ان اتوهمها ، واتخيلها ؛ بل إن في لفظي التوهم والتخيل ، ما ينبهني الى
« غلطتي ، لانني اكون متوهماً بالواقع حين اتخيل اني شيء ، اذ التخيل
« كناية عن تأمل لصورة او لشيء جسمي . لكن سبق ان علمت بيقين

« انني موجود ، وانه من الممكن الا تكون جميع تلك الصور - وعلى
« العموم جميع ما يتعلق بطبيعة الجسم - سوى احلام وتخيلات . فيتبين
« لي ، انني حين اقول « سأستحث خيالي لاعرف ماهيتي معرفة اوضح »
« لا اكون اكثر صواباً مني حين اقول « انا الآن مستيقظ ومبصر
« شيئاً واقعياً حقيقياً . ولكن ، بما اني لا اراه بعد بوضوح كاف ،
« فسأنام قصداً لتمثله لي احلامي ، بمزيد من الوضوح والبداهة » اذن لا
« شيء ، من كل ما تستطيع مخيلتي ان تحيطني به ، يختص بالمعرفة التي
« تكون لدي عن نفسي . فيجب ، والحالة هذه ، ان ننشط الذهن ،
« وان نصرفه عن هذا التصور ، ليتمكن من ان يعرف طبيعته معرفة
« متميزة حق التميز .

٩ – في ماهية الشيء الذي يفكر .

« اذن ، اي شيء انا ؟ انا شيء يفكر . وما هو الشيء الذي يفكر ؟
« هو شيء يشك ، ويتصور ، ويثبت ، وينفي ، ويريد ، ويرفض ، ويتخيل
« ايضاً ، ويحس . حقاً ، ليس بالامر اليسير ، ان تكون كل هذه الاشياء
« من خصائص طبيعتي . ولكن لمَ لا تكون من خصائصها ؟ الست انا
« ذلك الشخص عينه ، الذي يشك الآن في كل شيء ، على وجه التقريب ،
« وهو ، على الرغم من هذا ، يفهم بعض الاشياء ، ويتصورها ، ويؤكد
« انها وحدها الصحيحة ، وينكر سائر ما عداها ، ويريد ان يعرف
« غيرها ، ويأبى ان يُخدَع ، ويتخيل اشياء كثيرة ، رغم ارادته احياناً ،
« ويحس منها الكثير ايضاً ، بواسطة اعضاء الجسم ؟ هل يوجد في كل هذا
« شيء لا يعادل في صحته اليقين باني موجود ، حتى وان كنت نائماً ، على

« الدوام، وكان من منحني الوجود يبذل وسع مهارته، في سبيل اضلالي؟
« وهل توجد ايضاً صفة من هذه الصفات ، يمكن تمييزها من فكري ،
« او يمكن القول انها منفصلة عني ؟ فبديهي كل البداهة ، انني انا الذي
« اشك، وانا الذي افهم ، وانا الذي ارغب، وانه لا حاجة الى شيء آخر
« في سبيل ايضاحه . ولدي ايضاً قدرة على التخيل ، لان هذه القدرة -
« وان كنت قدافترضت سابقاً، ان كل الاشياء التي اتخيلها ، ليست
« حقيقية - لا تعرى عن الوجود فيّ ، كجزء دائم من فكري. واخيراً
« انا الشخص عينه الذي يحس ، اي الذي يدرك اشياء معينة، بواسطة
« الحواس ، لانني بالواقع ارى ضوءاً ، واسمع دوياً ، واحس بحرارة .
« واذا قيل لي انني انام ، وان هذه المظاهر هي زائفة ، اجبت : من
« الثابت على الاقل ، انه يبدو لي اني ارى ضوءاً ، واسمع دوياً ،
« واحس بحرارة ، وهذا لا يمكن ان يكون زائفاً ، وهو بالحقيقة ما
« يسمى فيّ بالاحساس، الذي لا يخرج عن كونه تفكيراً . من
« هنابدأت اعرف اي شيء انا، بقدر من الوضوح والتميز ، يزيد قليلاً عما
« كنت اعرف من قبل .

١٠ - ما هو السبب في اننا نعرف الاشياء الجسمية، اكثر مما نعرف هذا الشيء الذي يفكر .

« ولكن ، لا بد لي من الاعتقاد ان الاشياء الجسمية ، التي تتكون
« صورها بالفكر ، وتقع تحت الحواس ، هي معروفة بتمييز ، اكثر مما
« يعرف ذلك الجزء من نفسي ، الذي لا ادري ما هو ، ولا يقع تحت
« الخيال . اجل ، من الغرابة جداً ان اقول عن اشياء اشك في وجودها

« — وهي ليست معروفة عندي ولا مختصة بي — اني اعرفها وافهمها ،
« معرفة وفهماً اوضح واسهل ، من معرفتي ومن فهمي للاشياء الحقيقية
« الثابتة ، التي تكون هي معروفة لدي ومختصة بطبيعتي . ولكن الامر
« قد انجلى في نظري ؛ فالنفس يحلو لها ان تضل السبيل ، اذ لا تطيق ان
« تحبس في حدود الحقيقة . لنطلق لها العنان ، اذن ، مرة اخرى ، حتى
« اذا هممنا بعدذلك ، لأن نجذب عنانها ، برفق وفي الوقت المناسب ،
« تيسر لنا ضبطهاواسلس قيادها .

١١ — نظرة في معرفتنا للاشياء الحسية على ضوء مثل قطعة الشمع.

« لنبدأ الآن بالنظر في الاشياء العادية ، التي يتراءى لنا ان معرفتها
« ايسر من غيرها ، اعني الاجسام التي نلمسها ونراهــــا . ولا اقصد
« بالحقيقة الاجسام ، على الاطلاق ، لأن هذه المفاهيم العامة كثيرة
« الابهام غالباً ؛ لنقتصر منها على جسم معين ، فننظر فيه .

« لنأخذ، مثلا، هذه القطعة من شمع العسل ، ولم يمض على استخراجها من
« الخلية ، غير زمن قصير . هذه القطعة ، ما زال فيها بقية من اريـج
« الزهور ، التي اقتطفت منها : فلونها ، وحجمها ، وشكلها ، اشياء
« ظاهرة للعين . هي جامدة ، باردة ، يسهل علينا ان نتناولها باليد . اذا
« نقرنا عليها ، خرج منها صوت . وعلى الجملة ، اننا نجد فيها جميـع
« الاشياء ، التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

« ولكن بينا انا اتكلم ، اذا بها توضع قرب النار ، فيتطاير ما بقي
« من طعمها ، وتتلاشى رائحتها ، ويتغير لونها ، ويذهب شكلها ، ويزيد
« حجمها ، وتصير من السوائل ، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها ، فـلا

« ينبعث منها صوت ، مهما تنقر عليها . اتزال الشمعة هي ذاتها بعد هذا
« التغير ؟ الحق انها باقية ، ولا احد يستطيع ان ينكر ذلك ، او يحكم
« حكماً مخالفاً . اذن ما هو الشيء ، الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع
« معرفةشديدة التمييز ؟ لا شيء، يقيناً، من كل ما لاحظتهفيها عن طريق
« الحواس ، اذ ان ما وقع منها تحت حواس الذوق ، او الشم ، او
« البصر ، او اللمس ، او السمع ، قد تغير كله ، في حين ان الشمعة ذاتها
« باقية . قد يكون الامر ما ارى الآن ، اعني ان هذهالشمعة، ليست
« تلك الحلاوة التي في العسل ، ولا ذلك الاريج الزكي الذي يفوح من
« الازهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك الصوت ،
« وانما هي جسم كان يلوح لي منذ قليل محسوساً، في هذه الصور، وهو
« الآن محسوس في صور اخرى . ولكن ما هو ، على التدقيق ، الشيء
« الذي اتخيله ، حين اتصور الشمعة على هذا النحو ؟

« لننظر في الامر بامعان: ولنستعد كل ما ليس من خواص الشمعة،
« كي نرى ما تبقى بعد ذلك. لا يبقى حقاً الا شيء ممتد ، لين ، متحرك .
« ولكن ما معنى اللين ، والمتحرك ؟ أليس معناه انني اتخيل قطعة
« الشمع ، لكونها مستديرة ، قابلة لأن تصير مربعة ، او ان تنتقل من
« شكل مربع الى شكل مثلث ؟ ان الامر ليس كذلك بتة : لانني
« اتصورها قابلة، من هذه التغيرات، عدداً كثيراً لا يحصى . فتصوري
« للشمعة اذن ليس ثمرة لقوى الخيال .

١٢ – في ان الادراك وحده يعرف ما هي هذه القطعة من الشمع.

« والآن ما هو ذلك الامتداد ؟ أليس مجهولاً لدي ايضاً ؟ لانه يزيد

« عند ذوبان الشمعة ، ويزيد اكثر عندما تذوب تماماً ، ويزيد اكثر
« واكثر ، ايضاً ، عندما تغلي حرارتها . فانا لا اتصور ،تصوراً واضحاً
« ومطابقاً للحقيقة ، ماهية الشمعة ، اذا كنت لا افترض ، انها تأخذ،
« وفقاً للامتداد ، انحاء شتى لم تخطرقط على خيالي . فلا بد من التعليم ،
« اذن ، بان خيالي عاجز عن ان يدرك ماهية هذه القطعة من الشمع ،
« وانما الذي يدركها هو ذهني وحده .

« اتحدث خاصة عن هذه القطعة من الشمع ، لأن امر الشمع عموماً
« اكثر بداهة من ذلك . ولكن ما هي قطعة الشمع هذه ، التي لا
« يمكن تصورها الا بالادراك او الفكر ؟ يقيناً ان القطعة ذاتها التي
« اراها ، والمسها ، واتخيلها . هي ذاتها التي عرفتها منذ البداية. غير ان
« ما يجب ايضاحه ، كون ادراكنا اياها ليس ابصاراً ، او لمساً ، ولا
« تخيلاً ، وهو لم يكن شيئاً من ذلك مطلقاً ، وان كان قد بدا انه
« كذلك من قبل ، وانما هو قبس من الفكر ، قد يكون ناقصاً ومبهماً ،
« كما كان من قبل ؛ او واضحاً متميزاً ، كما هو الآن ، وفقاً لدرجة
« انتباهي الى العناصر ،التي تشتمل عليها ، والتي تتألف منها .

١٣ – ومن هنا الصعوبة في الاجماع على هذه الحقيقة .

« لن اعجب كثيراً ، حين الاحظ ما في ادراكي من ضعف ، وميل،
« يجعلانه عرضة للخطأ ، عن غير وعي . ان الكلام – وان كنت
« اجيل صامتاً كل هـذا في ذهني – يحول دون تقدمي ، والفاظ اللغة
« الجارية تكاد تخدعني . فنحن نقول : اننا « نرى » الشمعة ذاتها ، حين
« تكون امامنا ، ولا نقول اننا « نحكم » بانها هي ذاتها ، لان لها لون

« الشمعة وشكلها . ومن هنا اكاد استنتج ، اننا نعرف الشمعة بابصار
« العينين ، لا بقبس من الادراك وحده ، لو لم انظر من النافذة ، لاشاهد
« بالمصادفة رجالاً يسيرون في الشارع ؛ فلا يفوتني ان اقول عند رؤيتهم ،
« اني ارى رجالاً بعينهم ، كما اقول اني ارى شمعة بعينها ، مع اني لا
« ارى من النافذة غير قبعات ومعاطف ، قد تكون غطاء لآلات
« صناعية تحركها لوالب . لكني احكم بانهم ناس : فانا ادرك اذن
« بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ، ما كنت احسب اني اراه بعيني .

١٤ – هذه الحقيقة تبرهن لنا عن اننا كيان روحي .

« من الواجب على من يريد الارتفاع الى معرفة ، تجاوز مرتبة العامة ،
« ان لا يلتمس في صيغ الكلام ، التي ابتدعتها العامة ، مواطن للشك .
« وانا اؤثر ان اضرب صفحاً عن ذلك ، وانظر هل كان تصوري لماهية
« الشمعة – حين ادركتها اولاً وظننت اني اعرفها بطريق الحواس
« الخارجية ، او على الاقل بالحس المشترك ، كما يقولون ، اي بالقوة المخيلة –
« تصوراً اكثر بداهة وكمالاً ، من تصوري لها الآن ، بعد ان بذلت عناية
« اوفر ، في الفحص عن ماهيتها وعن السبيل الى معرفتها . من السخف
« حقاً ، ان نضع هذا الامر موضع الشك . فماذا كان يتميز الادراك
« الحسي الاول ؟ وماذا كان فيه ، ما لا يمكن الوقوع عليه في حس اقل
« الحيوانات ؟ ولكن حين اميز الشمعة من صورها الخارجية ، وحين
« اتأملها عارية ، كما لو كنت جردت عنها ثيابها ، فمن المحقق اني لا
« استطيع – وان وقع بعض الخطأ في حكمي – ان اتصورها على هذا
« النحو ، دون اللجوء الى ذهن انساني . Reason

١٥ – في ان معرفتنـا للنفس ، هي اوضح واسهل ، من معرفتنـا للاشياء .

« ولكن ، ما عساي ان اقول اخـيراً عن هذا الذهن ، اي عـن
« نفسي ، ما دمت لا اسلم ، حتى الساعة ، ان في نفسي شيئاً آخر غـير
« الذهن ؟ انا الذي يخيل اليّ ، اني اتصور بمثل هـذا الوضوح والتميز
« قطعة الشمع هذه ، الا استطيع ان اعرف نفسي ، ليس فقط بمزيد من
« الحق واليقين ، بل بقسط اوفر من التميز والوضوح ايضاً ؟ اذا كنت
« احكم بان الشمعة موجودة ، لكوني اراها ، فيلزم ضرورة ، لزومـاً
« اكثر بداهة ، ان اكون انا موجوداً ، لكوني اراها . قد لا يكون
« شمعاً هذا الذي اراه ، كما يمكن الا يكون لي عينان ابصر بهما شيئاً .
« ولكن لا يمكن ان يحدث اني ـ حين ارى او اظن اني ارى (والامر
« عندي شيء واحد) ـ لست شيئاً ، انا الذي اظن او افكر . وكذلك ،
« اذا حكمت بوجود الشمعة لانني المسها ، لزم الامر نفسه ، اي انني
« موجود . واذا حكمت بوجودها ، آخذاً بما يسوقني اليه خيالي ، او
« اية علة اخرى ، كائنة ما كانت ، فاني اخرج دائماً بهذه النتيجة عينها .
« وما لاحظته الآن عن الشمعة ، يجري حكمه على كل الاشياء الاخرى ،
« الواقعة في عالم الاعيان خارج نفسي .

١٧ ـ ليس لدينا شيء يمكن معرفته اسهل ، من معرفتنا لذاتنا .

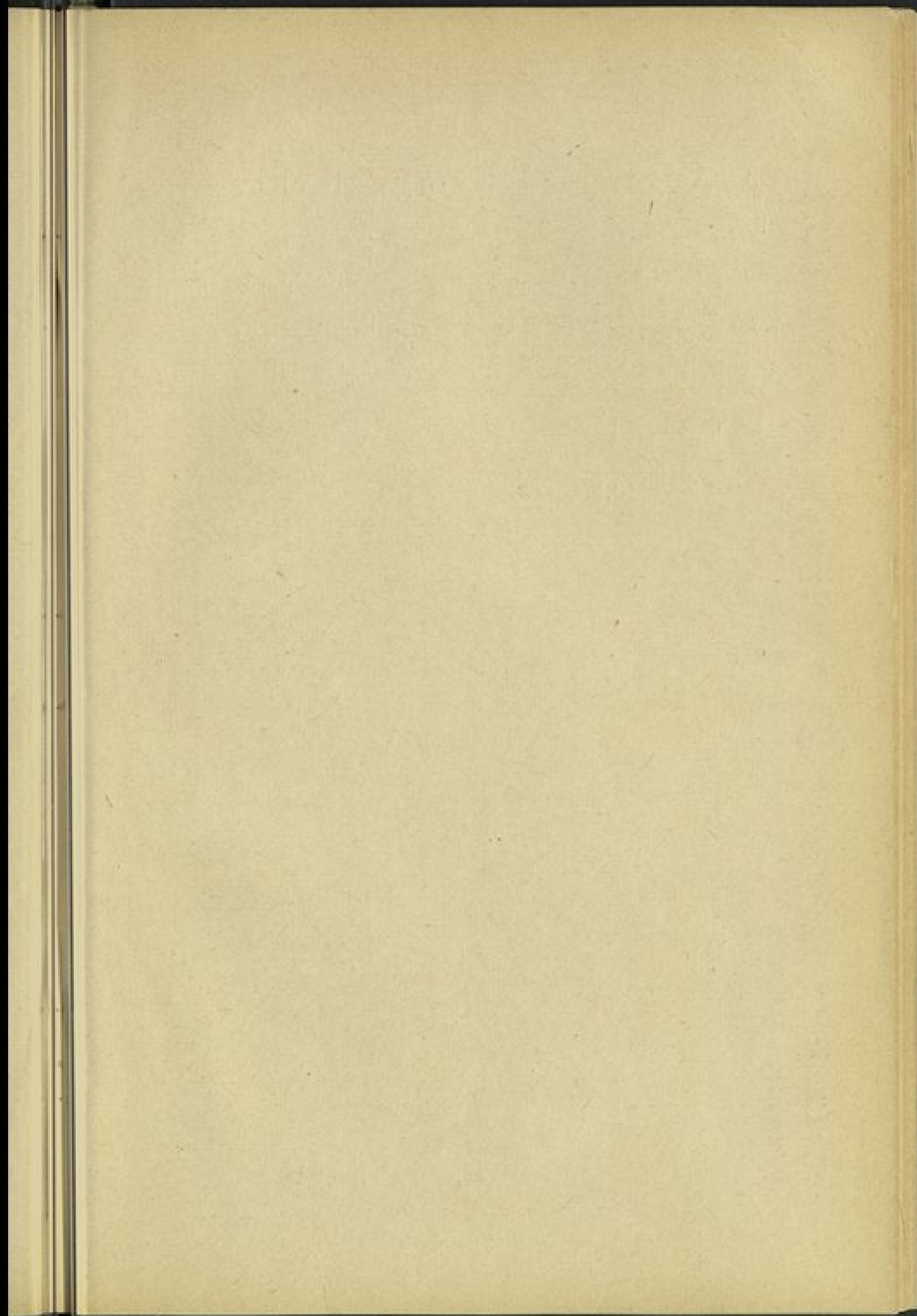
هانذا اعود ، من حيث لا اشعر ، الى ما كنت اريد . ما دام قد
« تبين لي الآن ، ان الاجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحـواس ؛ او
« بالقوة المخيلة ، ولكن بالذهن وحـده ـ وانها لا تعرف لكونها ترى

« وتلمس ، بل لكونها تفهم او تدرك بالفكر – فاني ارى بوضوح ، انه
« ما من شيء هو عندي ايسر ، واوضح معرفة من نفسي ؛ ولكن ، لما
« كان من العسير ان نتخلص بمثل هذه السرعة ، من رأي الفناه زمناً
« طويلا ، فيجدر بي ان اقف وقفة قصيرة ، في هـذا الموضوع ، حتى
« يكون في طول تأملي ، ما يجعل هذه المعرفة اعمق انطباعاً في ذاكرتي .

التأمل الثاني

من كتاب « التأملات »

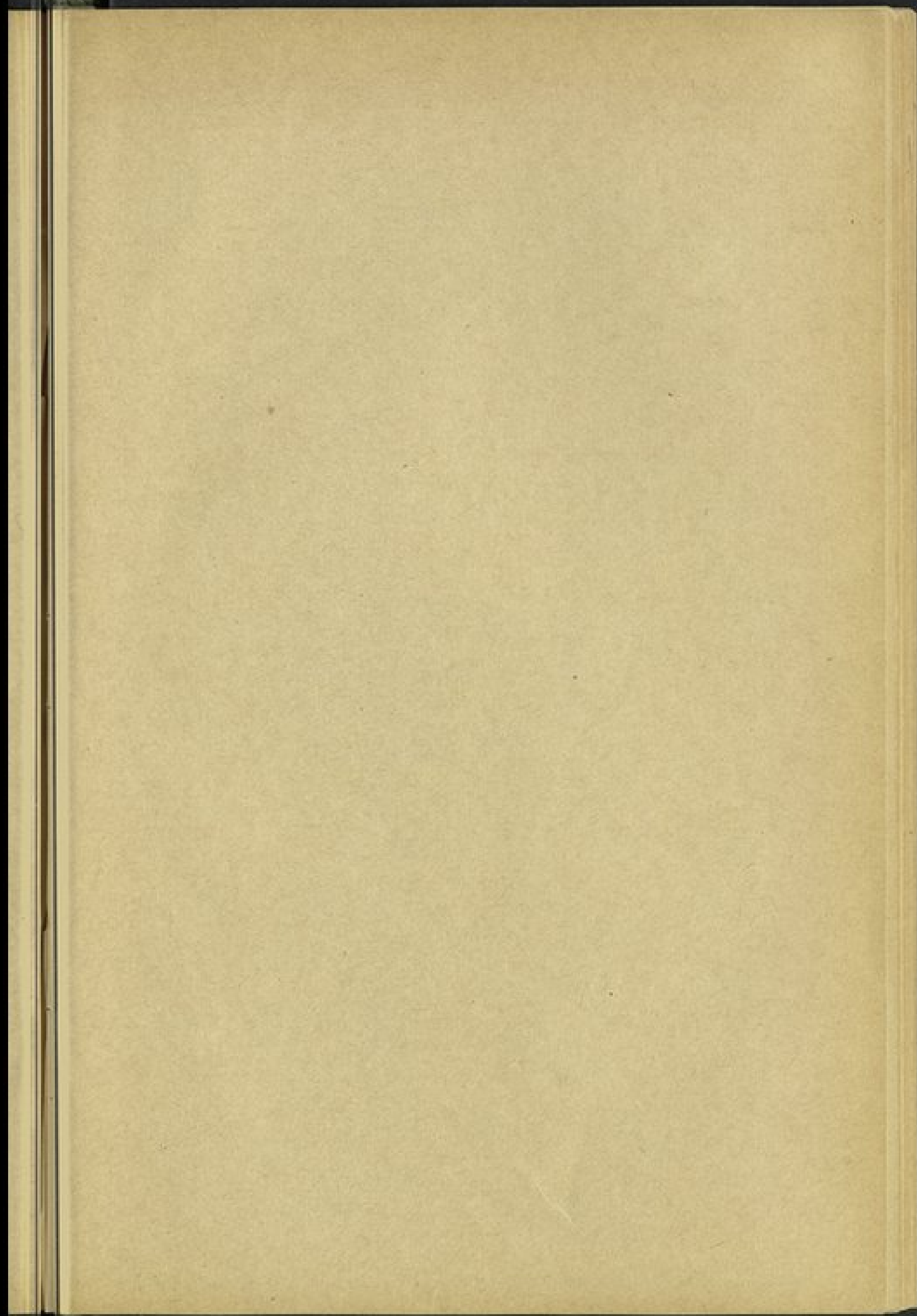




اليوم الرابع

في الله

او اليقين الثاني



١

بدأ ديكارت بازاحة النقاب عن ذاته ، وهو بدء يقتضيه الترتيب النفسي ، لا الترتيب الكينوني ، لان الله سابق للانسان في ترتيب الكائنات . وقد ادرك ديكارت هذه الحقيقة ، على الرغم من ان حجر الزاوية في فلسفته ، هو « انا افكر اذن انا موجود » . قال في التأمل الثالث : « ان فكرة اللامتناهي سابقة لدي لفكرة المتناهي ، اي « ان ادراك الله سابق لادراك نفسي ؛ اذ كيف لي ان اعرف انني « اشك ، وارغب ،اي ان شيئاً ينقصني، وانني لست كاملا تام الكمال، « اذا لم يكن لدي اي فكرة عن وجود اكمل من وجودي ، عرفت « بالقياس اليه ما في طبيعتي من عيوب ؟ »

فها هو ينحني ، اذن ، على نفسه ليبحث في الافكار الكائنة داخل وجدانه ، مرتباً اياها بمقتضى سبقها في البداهة والوضوح والتمييز . لقد رأى في«انا افكر اذن انا موجود»كامل النفس البشرية ، لان هذه الحقيقة من اليقين، بحيث لم تدع له طاقة على الشك فيها . فاسترشد بها ، واراد ان يستدر منها ما يمكن من الحقائق الثابتة ، ثبوت « انا افكر اذن انا موجود » ، شريطة ان لا يتجاوز منطقة الانا اجتيازاً اعتباطياً ، الا اذا

سمح له ذلك بطريقة يقينية . فلم يعد بوسعه ، والحالة هذه ، الا ان يدور على نفسه ، يتلمس جنباتها يمنة ويسرة ، عله يجد بصيصاً من النور ، يوبه منفذاً الى الخارج ، يكون من البداهة والوضوح والتمييز ، بمقدار ما هي عليه حقيقة « انا افكر اذن انا موجود » . وقد كان له ما اراد على الشكل الاتي :

ان التفكير يستلزم اشياء يفكر بها ، اذ لا وجود لفكر لا يكون تفكيراً بشيء . لذا كان هذا الجوهر المفكر ، الذي هو انا ، بمجموعة من عدة افكار متباينة ، بتباين الاشياء التي يفكر بها . فمنها ما هو مخلوق كالافكار الوهمية ، ومنها ما هو مكتسب كالافكار الخارجية ، ومنها ما هو فطري كالافكار الهندسية . ان كل فكرة من هذه الافكار ، اثر لشيء تومىء اليه . ومعنى هذا ان الافكار ليست كلها في منزلة واحدة ، وان على ديكارت اذن ان يوزعها وفقاً لترتيب معقول ، يحفظ لكل فكرة المركز المشروع لها . فلبعضها سيادة على بعض ، بمقتضى ما يجيء فيها من البداهة والوضوح والتمييز . وهكذا يقضي سبقها ، في البداهة والوضوح والتمييز ، سبقها في الترتيب او المركز ، ليتمشى التوزيع بمقتضى السبق في هذه المزايا الثلاث . وقد طاف ديكارت في ابعاد نفسه ، مستوضحاً معالمها ، كي يعي الافكار السائدة على غيرها ، بموجب هذه البداهة الواضحة المتميزة . هذه السيادة هي ، في نظره ، من اوضح الادلة على وجود الحقيقة المطلقة . والانسان مضطر ، بمقتضى خلقه ، الى ان يسلم بوجودها ، والا تداعت انسانيته ذاتها .

ها هو ديكارت يسير في مجالاته ؛ فاذا به يعثر ، من بين افكاره ، على

فكرة الكمال اللامتناهي ، وقد استرعت انتباهه اكثر من غيرها ، لانها اكمل وضوحاً وتمييزاً . هي البداهة في اسمى درجاتها ، شبيهة كل الشبه ببداهة « انا افكر اذن انا موجود » . قال في التأمل الرابع : « حين « اعتبر نفسي شاكاً – اي حين اعتبرني شيئاً ناقصاً يعتمد على سواه – « تعرض لذهني ، بقوة في التميز والوضوح ، فكرة عن موجودٍ كامل « ومستقل عن غيره ، اي فكرة عن الله . ووجود هذه الفكرة في « نفسي ، او كوني انا – صاحب هذه الفكرة – موجوداً ، يجعلني « وحده استخلص الدليل على وجود الله ، وعلى ان وجودي مستند اليه « تماماً ، في جميع لحظات حياتي . ولا اعتقد ان النفس البشرية تستطيع ان « تعرف شيئاً ببداهة ويقين ، اكثر مما تعرف وجود الله » . وهكذا كان الجذب الثاني ، نحو اليقين الثاني ، الذي هو الله .

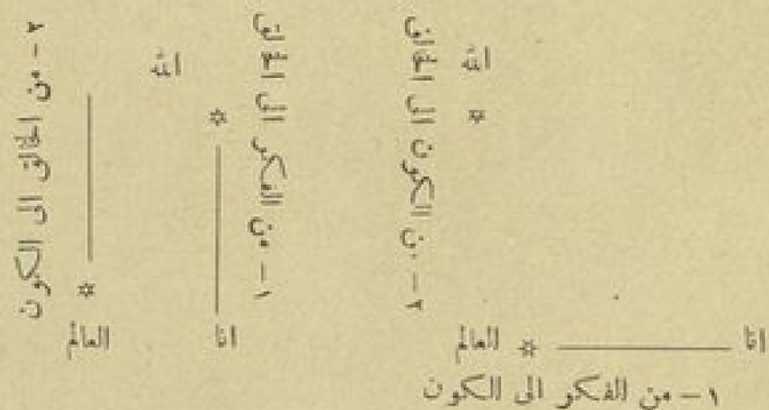
هنا يختلف ديكارت عن الفلاسفة السابقين ، في انه لم يطلب من الكون ، اولاً ، كفالة تضمن له ان الله موجود ، لانه لم يحصل بعد على قاعدة بديهية غير قاعدة « الانا افكر اذن انا موجود » . لهذا وجب ان يتركز ، قبل كل شيء ، على هذه القاعدة النفسية ، التي تقذف به دفعة الى الله ، بدلاً من ان يسدد خطواته نحو العالم الخارجي ، وبذلك ، ثار على ما كان متبعاً عند الفلاسفة الاقدمين .

لقد درج ارسطو ، ومن اقتفى اثره من فلاسفة القرن الوسيط ، على طلب الدليل ، من العالم الخارجي ، الى ان الله موجود . فاذا انكشف لهم الفكر ، وتم اثباته ، هرعوا فوراً الى اثبات العالم الخارجي ، منطلقين بعد ذلك صعداً الى اثبات الله ، عن طريق وجود المادة .

اما ديكارت فقد رفض السير على هذه الطريقة ، لأن الله لا يحتاج الى ضمان العالم الخارجي ؛ ولكن ، على العكس ، ان العالم الخارجي هو الذي يكون بشهادة من الله ، والا تحطم وانقلب اضغاث احلام . لذا لم يستجوب الطبيعة اولاً في هذه القضية . وهل كان بمقدوره ان يركن الى الحواس ، ولما يجد ما يضمن له ان العالم الخارجي هو حق ؟ قال في القسم الرابع من مقالته : « اذا كان هناك اناس لم يقتنعوا بعد ، اقتناعاً « كافياً بوجود الله ، ووجود النفس ، بالحجج التي اوردتها ، فاني اريد « ان يعلموا جيداً ان جميع الاشياء ، التي يظنون انهم اكثر وثوقاً بها - « مثل ان لهم جسماً ، وان هناك كواكب وارضاً ، وما شابه ذلك - « انما هي اقل ثبوتاً . ومع انه قد يكون للمرء ثقة عملية بهذه الاشياء ، « يبدو معها انه لا يمكنه الشك فيها ، الا اذا شط في حكمه ، وابتعد « عن المألوف ، فانه فيما يتعلق باليقين الفلسفي ، لا يستطيع ان ينكر - « اللهم الا اذا حرم العقل - انه يكفي ، لنفي اليقين التام ، ان يلاحظ « الانسان انه قادر بالطريقة نفسها على ان يتخيل ، وهو نائم ، ان له جسماً « آخر ، وانه يبصر كواكب وارضاً اخرى ، دون ان يكون من « ذلك شيء هناك . لانه ، من اين للمرء ان يعلم كون الافكار ، التي ترد « عليه في النوم ، اقرب الى الكذب من غيرها ، ما دامت لا تقل عن « غيرها قوة ووضوحاً ؟ ولو ان افضل العقول بحثت في ذلك ماشاءت ، « لما استطاعت ، فيما اعتقد ، ان تأتي بأية حجة لرفع هذا الشك ، ما لم تقدم « على ذلك فرض وجود الله اولاً ، لأن الامر الذي اتخذته قاعدة من « قبل ، وهو ان الاشياء التي نتصورها بالغة الوضوح والتمييز صحيحة

« كلها ، لم اتيقنه هذا اليقين ، الا لان الله كائن او موجود كامل ، وان
« كل ما فينا يصدر عنه . فينتج عن ذلك ، ان افكارنا وتصوراتنا ، لما
« كانت اشياء حقيقية صادرة عن الله ، لا يمكن ، بما يقوم عليه من
« وضوح وتمييز ، ان تكون الا صحيحة ، بحيث ان الكذب - اذا كان
« لدينا في الغالب افكار كاذبة - لا يكون الا في ما تحتويه من غموض
« والتباس ، لانها تشارك العدم في ذلك ، اعني انها ليست على هذا النحو
« من الغموض ، الا لان كمالنا ليس تاماً .

من اجل هذا ، رفض ديكارت ان يتسلل الى الله عن طريق العالم ، بل رأى ، عكس ذلك ، ان معرفتنا للعالم هي في بدء من معرفتنا لله . فبدل ان يأخذ الارض مصعداً الى السماء ، اخذ السماء منحدراً الى الارض . فالله عند الاقدمين من وراء الكون ، والكون عند ديكارت من وراء الله . وقد استخرج ديكارت من فكرة الكمال



انتقال الفكر عند الاقدمين

انتقال الفكر عند ديكارت

اللامتناهي ، التي عثر عليها في (انا افكر اذن انا موجود) براهين ثلاثة على وجود الله ، كمبدع لجميع الاشياء في الكون ، وزعها في كتبه توزيعاً غير مبوب ، سنضبطها نحن ، بحيث يندرج بعضها تحت بعض باسلوب جلي .



٢

١ – البرهان الفكري .

هذا البرهان اشرف البراهين ، عند ديكارت ، على وجود الله ، واقربها الى قلبه ، واوفى واجل وادعى الى الاقتناع . وهو يلخص كما يلي : في النفس مجموعة من الافكار ، لا تندرج كلها تحت سقف واحد من البداهة . فقد تولد الفكرة فكرة ثانية ، والثانية فكرة ثالثة ، والثالثة فكرة رابعة ... دون ان نمضي بذلك الى غير نهاية ، لاننا نصل ، في آخر الامر ، الى فكرة تفوق ببداهتها بجمل الافكار ، فتحوي كل وضوح وتمييز ، وتكون فكرة الافكار ، هذه الفكرة هي الله .

ويقصد ديكارت بلفظ الله (جوهراً لا متناهياً ، ازلياً ، منزها عن « التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً بكل شيء ، قادراً على كل شيء قد خلقني « انا وجميع الاشياء الموجودة (ان صح ان هناك اشياء موجودة) . هذه « الصفات الحسنى ، قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني ، كلما امعنت « النظر فيها ، اضاعف ميلي الى الاعتقاد ان الفكرة التي لدي عنها ، « يمكن ان اكون انا وحدي مصدرها . فلا بد اذن من الاستنتاج ان « الله موجود ، لان فكرة جوهر لامتناه — وان كانت هذه الفكرة

« موجودة في نفسي ، من حيث اني جوهر - ما كانت لتوجد لدي، انا
« الموجود المتناهي ، لو لم يكن قد اودعها في نفسي جوهر لا متنـاه
« حقاً) التأمل الثالث .

ا - ولا يصح القول بان فكرة اللامتناهي حاصل الاشياء المتناهية، لانها غاية في البساطة ، والبسيط لا يخرج عن المركب . ان فكرة اللامتناهي فكرة بسيطة ، لا يزاد عليها شيء ولا ينقص منها شيء . ندركها بالحدس لا بالتعقل ؛ عبثاً نرصف متناهياً جنب متناه ، فان هذا الرصف للمتناهيات ،جنباً الى جنب، لا يخرج اللامتناهي، لأن بين اللامتناهي والمتناهي اختلافاً مبـدأ . ان اللامتناهي لا يتحقق بزيادات متتابعة . فالاعتقاد ان المتناهي يصل بالتدريج الى اللامتناهي ينقض ذاته ، لان المتناهي يبقى نقصاً مهما زيد عليه ، فيظل قابلاً للزيادة .

ب - ولا القول ان فكرة اللامتناهي ناجمة عن ادخال السلب على فكرة المتناهي،اي ان الضد يدفع ، بطبيعة حركة التداعي في الفكر، الى التفكير بضده ، كما يذكرنا الابيض بالاسود ، والحرارة بالبرودة . بمثل هذا التداعي ، يدفعنا المتناهي، وهو الواقع هنا ، الى التفكير بعكسه، وعكسه فكراً هو اللامتناهي. فتكون فكرة اللامتناهي انعكاساً بالسلب لواقع المتناهي . ان هذا القول باطل ايضاً .

لا شك في ان هناك تجاوباً بين كل اثنين متناقضين ، لأن المتناقضات تتداعى . فالاسود والابيض يتناقضان ، ويتعاضدان في آن واحد ، اذ الضد يظهره ضده . ولكن القول بهذا المبدأ ، يستلزم التسليم

يكون هذين الضدين متساويين منزلة ، من حيث القيمة . فتناقضهما افقي لا يقيم تفاضلاً . ولهذا صح التعاضد . اما اللامتناهي والمتناهي فلا يتعاضد تناقضهما ، لأنهما لا يتساويان منزلة، من حيث القيمة . اذ لا بد من ان يكون احدهما هو الاعلى. ومن كان الاعلى ، كان الموجد للادنى ، فكان الاسبق . هذا التناقض بين اللامتناهي والمتناهي هو عمودي يقيم تفاضلا ، فيبطل القول بان ادخال السلب على واقع المتناهي ، يجعلنا نتصور فكرة اللامتناهي .

ج - هذا ، وان اعتبار فكرة اللامتناهي مطاً لواقع المتناهي ، هو ايضاً قول خاطىء؛ فلو سلمنا جدلا بان فكرنا يمط، بادخال السلب، واقع المتناهي ، ليولد بهذا المط فكرة اللامتناهي ، وجب علينا ان نسلم بوجود زخم في الفكر ، يمكّن المتناهي من الشبح نحو اللامتناهي . هذا الزخم في الفكر ، الشابح نحو اللامتناهي ، لا يتيسر من عناصر متناهية . وهو الشيء الذي يجعلنا نفترض وجود كائن لا متناه وراء الكائن المتناهي . فينتفي ، بهذا الدليل العقلي، ان تكون فكرة اللامتناهي مستحدثة عن واقع المتناهي .

يعترضنا هنا بحث برهان آخر، هو: اذا سلمنا بان فكرة اللامتناهي ليست مزيفة ، ولا يوجد اصدق منها ، ولا احق ، لانها فكرة بديهية واضحة متميزة ، فان القول بها لا يؤدي حتماً الى التسليم بوجود هذا اللامتناهي واقعياً . فقد يكون من حيث الفكر ، ولا يكون من حيث الواقع ، لان التفكير بالشيء لا يستلزم حتماً

وجود هـذا الشيء . فكيف نستخرج وجود اللامتناهي من التفكير به ؟

٢ – البرهان الكينوني

ان هذا البرهان يكمل السابق ، ويظهر لنا فكرة الـلا متناهي في اجلى مظاهرها . وهو يتلخص كما يلي : لا نستطيع ان نتمثل اللامتناهي الا كاملا . لان غير الكامل يبطل حـده لا متناهيا ، ولكن تمثلنـا اللا متناهي كاملا، يستلزم وجود هذا اللامتناهي، لان الوجود غير منفصل عن الكمال .

ان الكمال ، بموجب كماليّته ، يكون موجوداً . ولا يمكن ان يكون الا موجوداً . فاذا لم يتوجد ، ينتقص ، لانه يصبح مفتقراً الى موجود يوجده. اذ ذاك يبطل لامتناهياً. لنضرب مثلا على ذلك: ان تصورنا لمثلث ما ، يقتضي معه ضرورة كون زواياه الثلاث مسـاوية لقائمتين . فالمثلث ، بالزام من مثلثيّته ، يحمل في موضوعه تسـاوي زواياه الثلاث لقائمتين ، والا قصر عن ان يكون مثلثاً . وهكذا قل عـن كل ماهية ثابتة . فالقول بان الكمال اللا متناهي موجود ، هو حكم تحليلي ، لان الوجود محمول اصلا في موضوع الكمال اللا متناهي . ولهذا عندما نقول عن الكمال اللا متناهي انـه موجود ، لا نزيد عليه من الخارج صفـة الوجود ، لان الوجود محمول فيه ، اي منطو فيه ، ولكننا نحلل الكمال اللا متناهي الى عناصره ، فاذا بالوجود احد هذه العناصر .

ان وجود الله محمول في موضوع كمال الله . فبمجرد تعريفنـا اياه بالكمال اللا متناهي ، يجب الاقرار بانه موجود . ان وجوده فكرة

دليل كاف على وجوده واقعاً ، كوجود الجبل الذي يجر معه وجود الوادي . لان من خصائص فكرة الكمال اللامتناهي ، التي تتميز عن باقي الافكار ، انها جوهر ووجود في آن واحد . ان جوهرها يستلزم وجودها فعلا وقوةً ، لان كلاهما قوام للآخر . فلو فقد الله جوهر الوجود لانتفى عنه وجود الجوهر . وهكذا يصبح خلوه من الوجود دفناً لخاصة جوهره . لذا كان عمل جوهره ان يتوجد ، وكان عمل وجوده ان يتجوهر . وهو الكائن الوحيد الذي يتساوى فيه الجوهر والوجود .

قال ديكارت في المقالة « لا شيء (في براهين الهندسة) يجعلني على « يقين من ان موضوعاتها موجودة . فقد كنت ارى جيداً ، مثلا ، ان « افتراضي مثلثاً ، يستلزم ان تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين . « ولكنني لم اكن ارى جيداً، في هذا، ما يحملني على التثبت من ان في « العالم مثلثاً ما ، في حين انني كنت اجد – وقد رجعت الى فحص « فكرتي عن الكائن الكامل – ان الوجود منطو فيه ، على نحو ماتتضمن « فكرة المثلث، ان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، او على نحو ماتتضمن « فكرة الدائرة، ان جميع اجزائها متساوية في البعد عن المحور ، او على « نحو من البداهة اعظم ايضاً » .

٣ – البرهان الوجودي

ولكن ربما كنت انا شيئاً اكثر مما يخيل لي . فقد تكون فيّ ، بالقوة ، جميع صفات الكمال اللا متناهي ، التي نسبتها الى ذات الله . الم يتبين لي ، من قبل ، ان معرفتي تتدرج في الزيادة ؟

فلست ارى ما يحول دون ازديادها الى ما لا نهاية له ، حتى اذا بلغت انا هذا القدر من الكمال اللا متناهي في المعرفة ، اكتسبت جميع الكمالات الاخرى الموجودة في الله . وهكذا استمد وجودي من نفسي ، او من ابوي ، او من علل اخرى . ان مثل هذا القول خطأ لاسباب عديدة.

ا - لا شك في ان معرفتي ترقى كل يوم في مراتب الكمال ، وان في طبيعتي اشياء كثيرة بالقوة لم تتحقق بعد فعلاً . ولكن ذلك لا يقترب قطعاً من الفكرة التي لدي عن الله ، لان الله قوة وفعل في آن واحد . ثم اليس هذا الارتقاء في المعرفة دليلاً على وجود النقص فيها ، مما يجعل الخطأ يتسرب اليها ؟ اضف الى ذلك انه ، مهما ارتقت معرفتي في مراتب الكمال ، لا استطيع ان اتصورها لا متناهية بالفعل ، لانها لن تبلغ درجة ليس بعدها من زيادة . ولكنني اتصور الله كاملاً لا متناهيا ، بالفعل ، بحيث يمتنع زيادة شيء على كماله اللا متناهي .

ب - لو كنت مستقلا عن غيري، وكنت انا خالق نفسي ، لماشككت في شيء ، او اشتهيت شيئاً ، او افتقرت الى اي كمال ؛ بل كنت اغدق على نفسي الكمال اللا متناهي الذي ارغب ، لان رغبتي لا تريد الا الكمال اللا متناهي . فانا اود لو اكون ما ارغب ، اي كمالاً لا متناهيا، ولكنني لا اكون، في النهاية، الا ما اكونه بالواقع ، اي نقصاً متناهياً . ونحن نعلم انه ينبغي ان يكون في العلة الفاعلة من الوجود، قدر ما في معلولها، على اقل تقدير ، لان المعلول يستمد وجوده من علته ، ولا تستطيع العلة ان تمد المعلول بما تملكه في

ذاتها . وهذا دليل كاف الى انني لست خـالق نفسي . اذن ليست الكمالات اللا متناهية ، التي اثمناها لنفسي ، من صنع يدي ، بـل هي منوطة بسواي .

ج - ولا يمكن القول بانني خلقت نفسي حين وجدت ، وانا مـا زلت موجوداً بقوة فعل هذا الخلق ، الذي حصل في البدء ، لان هنيهات وجودي منفصلة بعضها عن بعض ، لا تعتمد الواحدة منها عـلى الاخرى . فلو صح انني خلقت نفسي في البدء ، لوجب ان اخلقها من جديد ، في كل لحظة تمر بي ، كي اجعل نفسي موجوداً كذلك في الهنيهات التالية . ذلك لان حفظ جوهر ما ، في كل هنيهة مـن هنيهات وجوده ، يحتاج الى القدرة عينها التي خلقته بادىء بدء . ان النور الفطري يبين لنا ان الحفظ والخلق لا يختلفان ، الا مـن حيث طريقتنا في التفكير ، لا من حيث واقع الامور . فلو كان لي مثل هذه القوة ، انا الشيء الذي يفكر اصلاً ، لوجب علي ان ادركها فيّ . والحقيقة انني لا اعي بتة ان هـذه القوة مستقرة في داخلي ، منذ ان كنت ، وهي ما زالت مستقرة بين جنبي .

د - اما فيما يتعلق بوالديّ ، اللذين يبدو اني قد ولدت منهما ، « فليس « ضرورياً ان يكونا العلة في حفـظ وجودي ، او خلقي ، او « ايجادي باعتباري شيئاً يفكر . لا علاقة بين الفعل الجسمي ، « الذي اعتدت ان اعتقد انهما قد اعقباني به ، وايجـادي جوهراً « يفكر . ان جل ما ساهم بهِ والديّ في ميلادي ، انهما وضعا بعض « الاستعدادات في تلك المادة ، التي حكمت حتى الآن باني محصور

« فيها . وعندما اقول انا، اعني ذهني الذي آخذه الان وحـده على
« انه نفسي . اذن ، لا يوجد بشأنها اية صعوبة . لهذا يجب علي ان
« استخلص من كوني موجوداً ، ومن كوني مالكاً لفكرة
« موجود مطلق الكمال — اي لفكرة الله — ان وجود الله تم
« اثباته بدليل، هو غاية في البداهة والوضوح.

ه — ولا يجوز لي « ان اتوهم عللاً كثيرة اخرى ، تعـاونت على
« ايجادي ، متلقياً من احداهـا فكرتي عـن صفـات الكمال
« التي انسبها الى الله ، ومن الاخرى فكرتي عن كمال آخر ، بمعنى
« ان جميع هذه الكمالات توجد حقيقة في جهة من جهات الكون ،
« دون ان توجد ملتئمة في موجود واحد هو الله .
« ان الامر عكس هذا ، لان ما لصفات الله كلها من الوحدة ، او
« البساطة ، او امتناع المفارقة، هي احـد الكمالات العظمى، التي
« اتصورها موجودة فيه . ومن المحقق أن فكرة هذه الوحـدة ،
« التي لجميع كمالات الله ، يستحيل ان تكون قد اودعتها في ذهني
« علة ، لم اتلق منها ايضاً افكاري عن جميع الكمالات الاخرى .
« فما من قوة تمكنني من ان احيط بها كلها ، في وحدة ملتئمة لا
« تنفصل ، دون ان تعطيني في الوقت نفسه معرفة بماهيتها ،
« وبوجودها على نحو معين »

الخاتمة :

لا بد اذن من حط الرحال عند علة في الخارج، تكون علة وجودي. هذه العلة ، الواجب وجودها لوجودي ، هي الله . وهكذا ادرك الله ادراكاً بديهياً، دون ان اهجر انيتي. ان علاقتي به،ما فتئت من الباطن، كعلاقتي بفكري . ان فكرتي عنه، قد ولدت معي ، ووجدت فيّ منذ خلقت ، كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي الواعية .

وينبغي الا نعجب من ان الله ، حين خلق الانسان ، قد غرس هذه الفكرة فيه . فمجرد الاعتبار ان الله موجود، وهو الذي خلق الانسان، يرجح الاعتقاد بانه قد جعله ، من بعض الاوجه ، على صورته ومثاله . وهو الامر الذي يغري الانسان ، لانه يعرف كل المعرفة ان الله ، الذي يعتمد عليه،يملك في ذاته جميع الاشياء العظيمة،التي نشتاق اليها، ولا نجد فينا غير افكار عنها ، وانه يملكها بالقوة والفعل ، لا بالقوة فقط او على نحو غير معين . ان الله حائز جميع الكمالات اللامتناهية، التي تخطر لاذهاننا عنها فكرة ناقصة ، لا تستطيع ان تحيط بها . وهذا يعني ان اكتمالنا لا يكون الا فيه . وهنا ، بعد ان قدم ديكارت جميع البراهين على وجود الله ، يقف هنيهة وجيزة ، قبل ان ينتقل الى النظر في الحقائق الاخرى ، ليعاين هذا الاله ذا الكمال اللامتناهي ، وينعم النظر في صفاته الممتازة ، ويتأمل بهاء نوره الذي لا شبيه له ، فيتعشقه ويتعبد له ، لا كما يجب ان يتعشق ويتعبد ، ولكن بقدر ما في وسع ذهنه ، الذي كاننا يرتد من هذا التطلع مبهوراً . لقد علم الايمان ديكارت ان الغبطة الكبرى ، في الحياة الاخرى، تنال بواسطة هذه المعاينة للجلالة

الالهية ؛ وعلمته التجربة ، ولا تزال ، بان تأملاً كهذا ، وان يكن بعيداً كل البعد عن الكمال ، يتيح له ان يظفر من الرضا ، باكبر قسط يمكن للانسان ان ينعم به في هذه الحياة .

صفات الله

حدد ديكارت الله في التأمل الثالث بقوله « اعني بكلمة الله جوهراً لا متناهياً ، ابدياً ، ثابتاً ، حراً كلي المعرفة والقدرة . منه خلقت وانبثقت . ومنه انبثقت مخلوقة جميع الاشياء الكائنة» ان الاله الديكارتي لا يختلف عن اله الاديان . وكلما زدنا تبحراً في صفاته ، رأينا الحرية اشملها وابعدها . ولهذا كانت ابرز صفاته ، في نظر ديكارت ، تنطوي فيها جميع الصفات الباقية .

ان الله حر ، قدير على كل شيء . وهذا يعني ان حريته لا تتناول الممكن ، فحسب ، ولكنها تمس الحقائق الابدية . فهو الذي صنع الاشياء ، وسوّغ الماهيات الفلسفية ، وقرر المسائل الهندسية . به كانت ، وبغيره لم تكن . هو الذي ارادها ضرورية لنا ، دون ان تكون ضرورة عليه ، والا كان مضطراً في ارادته . فلو اراد الله ان يسطح الجبال ، وهي بعد جبال ، ولو اراد ان يدجر الشمس ، وهي بعد منيرة ، ولو اراد ان يجوهر العرض ، وهو بعد طارىء ، ولو اراد ان يستبيح المحارم ، وهي بعد اساءة ، لاستطاع ان يحقق ما يريد على النحو الذي يريد . فيفتي بجواز ما لا يجوز ، الى ما هنالك من المتناقضات . هو الذي خلق كل شيء من لا شيء ، وهو الذي سمح لعلمه ان يسع كل شيء ، ولارادته ان تجيز كل شيء . فيظل كل شيء عدما ، حتى يريد الله ان يكون ، فيأتي حينئذ

على اثر وجود من امر الله .

ان الله لا يعرف حداً يقف عنده في خلقه . وكيف يمكن ذلك ، وهو الحد الذي به يكون كل حد اخر . لا يرزح تحت عبء منطق ، ولا تخيم عليه ماهيات من فوق ، ولا يأتمر بحقيقة كائنة في الخارج . ولهذا لا نستطيع ان نتعرض لما نهى عنه ، ولا ان نعترض على ما استحسنه . ففي ذلك حد لحريته . ولا يتصور ان يكون لحريته حد اوسع سعة منها ، لانها السعة التي لا تتسع سعتها حرية اخرى لتحيط بها . وزبدة القول ، ان الحقيقة المطلقة مخلوقة من لدن الله خلقاً حراً . فهي اذن معدومة الوجود لولا وجود الله . لهذا جاز له ، هو الذي امرها فكانت ، ان يسوغ نقيضها فيكون .

لما اخذ ديكارت يشك ، ليصل الى ما لا شك فيه ، اراد ان يقف في تقريره الحقيقة موقف الله . ولما ادرك الوضوح ، لم ير فيه مقياساً نهائياً في حد ذاته . لذا لم يعتبره ضماناً كافياً لوضوحية وضوحه . فكان ذلك يستلزم التعرف الى الذي صنع هذا الوضوح . لان الوضوح لم يجعل ذاته واضحاً . ومفاد هذا ان الوضوح ليس جوهراً يهبط علينا من فوق . ولكنه شعور ذاتي ، يميل بنا الى تصديق ما سوغه الله . ان الحقيقة اذن ليست جوهراً الا بالنسبة الى الله ، لان وجوده خير منها ، ولانها هي الصادرة عنه . فكل شيء ما له وجود الله . وعلى هذا الضوء يصح لنا ان نسمي ديكارت وجوديا من جهة الله ، لا من جهة الانسان . لان الانسان يتقيد نوعاً بالحقائق التي يقررها الله . اما الله فانه لا يتقيد وجوده بجوهر من الجواهر .

ايضاح

هذه هي البراهين الثلاثة التي استدل بها ديكارت على وجود الله .

ولا مندوحة لنا في هذا المعرض من ايضاح يجب تثبيته ، لئلا نلصق بديكارت ما هو براء منه . وقد حصل له ذلك في الماضي ، فاتهم زوراً .

هنا نتساءل : هل اراد ديكارت ان يستخرج، فعلا ، وجود الله من الاستدلال العقلي ؟ وبعبارة ثانية ، اكان في حسبانه ان يبرهن جدياً على وجود الله بالدليل العقلي ؟ والجواب على هذا ، نعم ولا .

ان الاستدلال العقلي لا يؤثر على وجود الله ، ولكنه ايضاح هذا الوجود الالهي في الفكر المستدل. هنا تظهر قيمة العقل ، اي من حيث الاقناع . لهذا كان الاستدلال على وجود الله سائغاً ، لا نزاع فيه . فهو يُري الانسان ان الله موجود ، ولكنه لا يوجد الله . ان وجود الله لا ينتفي، ولا يثبت بالدليل العقلي ، ولكن الذي يتأثر بالدليل هو الانسان عينه ، اذ يستثمر من بحثه ظفراً ، بانه يفتح عينيه فيرى النور . وهكذا يرتفع كابوس الجهل عن الفكر . ان قيمة الدليل هو في الايقان ، الذي ينبلج نور الله فينا عن طريقه ؛ هو الارتياح الباطني الذي يمنحه للنفس .

ان الاستدلال عملية فكرية، توضح الفكر في نظر فكره ، بشأن معضلة الله . لذا كان من الطبيعي ان يطلب ديكارت دليلا فكرياً على هذه المعضلة . وقد اعتبر الكثيرون هذه المحاولة ضرباً من الخزعبلات ، اما لانهم يتهرطقون فلا يؤمنون ان الله كائن ، واما لانهم يظنون ان وجود الله لا يدخل في استدلال عقلي . ولم يكن ديكارت يجهل

الصعوبات التي تعترض الانسان في حل هذه المعضلة .

ان الشكل البرهاني الذي خلعه ديكارت على يقينه ، جعل الكثيرين يعتقدون ان هذه الاستدلالات الثلاثة هي قياسات ، في حين ان شعوره بوجود الله هو حدس لا غير . لقد ثبت ، منذ البدء ، عند ديكارت ان الله موجود . لان وجوده شيء بديهي ، وكل شيء بديهي يقبله الفكر ، دون ان يشكو تعباً فكرياً. هذا الوجود فطري مثبت في الواح القلب . فالاستدلال القياسي لا يعمل ، الا حينما يخون الحدس ، اذ ذاك ينطلق في اثباتاته على طراز هندسي صرف . ولكن فكرة وجود الله عند ديكارت ، هي من المعطيات البديهية .

اما دلائل ديكارت ، القياسية في الظاهر ، فلها غايتان : اولاً ايضاح فكرة الله في قلب ديكارت ، للحصول على الاقتناع الصرف . لان هناك اقتناعاً بدئياً ، وهو غامض ، وهناك اقتناعاً نهائياً ، وهو واضح . هذا الاقتناع الواضح لا يأتي عن طريق الاستدلال العقلي ، الذي يصبح الفكر به مشاهداً واعياً كل الوعي . من هنا كانت قيمة الاستدلال الفكري في قلب ديكارت ، لا في وجود الله . لان هذا الاستدلال لا يسك الوجود عن الله ولا يخلعه عليه . وانما نفيه هو اعدامه في الفكر ، واثباته هو ايجـــاده في الفكر . ان وجود الله لا يندرج تحت فكر الانسان ، وانما الفكر الانساني هو الذي يندرج تحت وجود الله . لهذا يحدث الاهتداء اولا ، ثم يأتي الدليل على صحة هذا الاهتداء ، ليزيل الاضطراب ويوطد اليقين . ثانياً : نقل هذا اليقين الى عقول الناس ، علهم يهتدون . ونقل هذا اليقين البديهي ، يتطلب سبكه في كلمات ترتبط فيما

بينها، بروابطات منطقية، تدفع الى الاعتقاد ان هذا اليقين وليد قياسات، يتسلسل بعضها عن بعض بموجب حتمية المنطق . هذه هي الورطة التي وقع فيها ديكارت. لقد برهن على وجود الله، لكي يتضح ايمانه في نظره، فيصبح ايماناً نهائياً واضحاً ، لا ايماناً بدئياً غامضاً ، ويريح غيره اذا امكنه ذلك. هذا ماصرح به الى الاب مرسن في احدى رسائله، قائلا :

« ومن جهتي ادعي بجرأة انني وجدت برهاناً على وجود الله ، يريحني تمام
« الراحة، ويؤكد لي ان الله كائن ، اكثر من تأكيد معرفتي لأية مسألة
« من المسائل الهندسية. ولكنني لا اعلم اذا كنت قادراً على ادخال هذا
« البرهان الى اذهان جميع الناس ، على النحو الذي اعنيه(١) » .

---

١ – من رسالة له الى الاب مرسن (Mersenne) في ٢٥ نوفمبر ١٦٣٠ .

مقتطفات

ماقاله ديكارت

١ – ان ابتعادنا عن الحواس ، هو الذي ، يعرفنا اننا شيء يفكر.

« ساغمض عيني ، الآن ، واصم اذني ، واعطل حواسي جميعاً ، بل
« سامحو من فكري صور الاشياء الجسمية كلها ، او اعتبرها ، على
« الاقل ، باطلة زائفة ، ما دمنا نستطيع محوها بسهولة . وسابذل جهدي
« – حين اخلو الى نفسي للتحدث معها ، عاكفاً على النظر في دخيلتي –
« ان تزداد معرفتي لنفسي ، وعشرتي لها .

« انا شيء يفكر ، اي شيء يشك ، ويثبت ، وينفي ، ويعرف اشياء
« قليلة ، ويجهل اشياء كثيرة ، ويحب ، ويبغض ، ويريد ، ويرفض ،
« ويتخيل ، ويحس ايضاً . هذه الاشياء التي احس بها ، واتخيلها ، ربما لا
« تكون بدوني شيئاً قائماً في حد ذاته ، على الاطلاق – كما لاحظت فيما
« تقدم – ومع ذلك ، فاني واثق ان هذه الحالات من التفكير ، التي
« اسميها احاسيس وتخيلات ، هي بلا شك (من حيث انها حالات من
« التفكير فقط) قائمة ومتلاقية فيّ . واظنني قد اوردت ، في هذا القدر
« الزهيد الذي ذكرت ، كل ما اعرفه حقاً ، او على الاقل ، كل

ما لاحظت الى الآن اني كنت اعرفه .

٢ـ في ان الاشياء التي نتصورها ، بوضوح وتميز ، هي اشياء صحيحة.

« ولما كان غرضي ، في هذا المكان ، ان اوسع مجالات معرفتي ،
« فسأحتاط للامر ، ناظراً بمزيد العناية ، لارى اذا كنت لا استطيع
« ان اعثر ، في نفسي ، على اشياء اخرى ، لم اتنبه بعد اليها ؛ فانا واثق
« بأني شيء يفكر ، ولكن الا اعرف انا ايضاً ما هو المطلوب ، لاكون
« على يقين من شيء ؟ في هذه المعرفة الاولى ، لا شيء يكفل صحتها لي ،
« سوى ادراك الواضح المتميز ، لما اعرف ؛ الا ان هذا الادراك ، ما
« كان ليكفي حقاً ، كي تطمئن نفسي على ان ما اقول هو حق ، لو اتفق
« ان شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتمييز ، قد استبان زيفه وبطلانه .
« ولذا يلوح لي ، اني قادر منذ الآن على تقرير هذه القاعدة العامة ، ان
« **الاشياء التي نتصورها تصوراً واضحاً جداً ، ومتميزاً جداً ، هي**
« **اشياء صحيحة كلها .**

٣ ـ في اننا كثيراً ما نسلم باشياء ، على انها يقينية ، وهي عارية من الصحة .

« على اني كنت قد تلقيت ، وسلمت من قبل باشياء كثيرة ، على
« انها يقينية جداً وجلية جداً ، ثم تبين لي مظنة للشك ، خالية من اليقين .
« فما هي اذن هذه الاشياء ؟ هي الارض ، والسماء ، والنجوم ، وسائر
« الاشياء ، التي ادركتها عن طريق الحواس . ولكن ، ما الذي ادركته ،
« فيها ، ادراكاً واضحاً متميزاً ؟ لا شيء حقاً ، اكثر من ان الافكار
والخواطر ، عن هذه الاشياء ، قد عرضت لذهني . وما انا الآن بمنكر

« تلاقي هذه الافكار في نفسي؛ وانما هذا الامر كنت اؤكده، ولما كنت
« قد الفت التصديق به ، فقد حسبتني ادركه ادراكاً واضحاً جداً ، في
« حين انني لم ادركه بالحقيقة ، على الاطلاق ، وهو وجود اشياء خارجة
« عني ، تصدر هذه الافكار عنها ، فتكون مشابهة لها تمام المشابهة . في
« هذا اخطأت؛ولو صادف ان كان حكمي صحيحاً ، فليس مرجع صحته
« الى اية معرفة ، تجيء من ادراكي الحسي.

٤ – في ان الله قادر ، اذا شاء ، على ان يضلنا .

« ولكن ، حين كنت انظر في الاشياء البسيطة ، والسهلة جداً ،
« التي تتصل بالحساب والهندسة (مثل ان حاصل العددين اثنين وثلاثة
« هو العدد خمسة ، وما شابه ذلك من الامور) اما كنت اتصورها
« تصوراً فيه ، على الاقل ، من الوضوح ما يجعلني اجزم بصحتها ؟ واذا
« كنت قد رأيت ، بعدئذ ، ان الشك ممكن في هذه الامور ، فسببه انه
« قد دارت بخلدي فكرة اله ما ، ربما استطاع ان يخلقني على جبلة ، او
« فطرة، تجعلني اضل، حتى في ما يبدو لي اشد الامور جلاء. وكلما دارت
« بخلدي هذه الفكرة التي بدرت لي من قبل، عن اله ذي قدرة عظمى ،
« رأيتني مضطراً الى الاقرار بان الله يستطيع – متى شاء – ان يدبر
« امري بحيث اضل ، حتى في الامور التي يخيل لي ان معرفتي بها ، قد
« بلغت من البداهة شأناً عظيماً جداً . ولكن حين اوجه انتباهي ، من
« جهة ثانية ، الى الاشياء التي احسب اني اتصورها ، تصوراً واضحاً جداً ،
« اقتنع بصحتها اقتناعاً يحملني على ان اقول من تلقاء نفسي : ليضلني
« من استطاع ذلك ، فما هو بالقادر ابداً على ان يصيرني لا شيء – ما

« دمت اعي اني شيء – ولا ان يجعل صحيحاً القول عني ، يوماً ، انني لم
« اكن موجوداً قط ، ما دمت الآن موجوداً ، او ان يجعل حاصل
« اثنين وثلاثة اكثر او اقل من خمسة ، او ما شاكل ذلك من الاشكال ،
« التي ارى في وضوح استحالة وجودها على غير ما اتصورها .

٥ – في ان الواجب يقضي ، علينا ، ان نتساءل عما اذا كان هنالك اله يخدع .

والحق يقال ، ما دمت لا ارى وجهاً للظن بان هنالك الها مضلاً – بل
« ما دمت لم انظر بعد في الوجوه التي تثبت وجود اله ما – ان سبب الشك ،
« الذي يعتمد على ذلك الظن فقط ، هو سبب واه جداً وميتافيزيقي ، اذا
« جاز التعبير . ولكن يجب علي اذ تسنح الفرصة ، ان انظر في وجود الله ،
« كي ادرأ ذلك الظن درءاً تاماً . فاذا وجدت ان هنالك الها ، لزم ايضاً
« ان انظر ، هل يكون مضلاً ، بدون معرفتي لهاتين الحقيقتين ، لا ارى
« سبيلاً الى اليقين من شيء ابداً . ولكي يتيسر لي النظر في هذا ، دون
« ان يختل نظام التأمل الذي رسمته لنفسي – وهو ان انتقل بالتدريج من
« المعاني ، التي اجدها اولاً في نفسي ، الى تلك التي قد اكتشفها من بعد –
« اقول يجب عليّ ان اقسم خطرات نفسي اجناساً ، وان انظر في اي
« من هذه الاجناس ، يقع الصواب والخطأ ، على جهة التحديد .

٦ – ان خواطر النفس تكون اما افكارا ، او شعوراً ، او احكاماً

« من خواطر نفسي ما يشبه الصور للاشياء ، وهذا وحده ينطبق عليه
« اسم « الفكرة » . مثال ذلك ، ان اتمثل انساناً ، او غولاً ، او
« سماء ، او ملكاً ، او الله نفسه . ومن الخواطر ايضاً ما يكون له
« صور اخرى . مثال ذلك ، حين اريد ، او اخاف ، او اثبت ، او

« انفي ، فاني اتصور دائماً شيئاً ، هو كالحامل لفعل ذهني ، ولكني
« اضيف ايضاً شيئاً آخر بهذا الفعل الى الفكرة ، التي لدي عن ذلك
« الشيء : هذا النوع من الخواطر ، بعضه يسمى ارادات ، او اهواء ،
« وبعضه الآخر يسمى احكاماً .

٧ – ان الافكار ، والاهواء ، ليست خطأ ، في حد ذاتها .

« اما اذا اعتبرنا الافكار ، في حد ذاتها ، وبقطع النظر عن صلتها
« بشيء غيرها ، لا يصح القول ، على جهة التدقيق ، انها زائفة : سواء
« اتصورت عنزاً ام غولاً ، فليس تصوري لاحدهما ، باقل صدقاً من
« تصوري للآخر . ولا خوف كذلك ، من ان يتطرق الخطأ ، الى
« الاهواء والارادات ؛ لان اشتهائي لاشياء رديئة ، او لاشياء لا
« وجود لها ، هو امر صحيح لاخطأ فيه

٨ – فما هو سبب الخطأ اذن؟

« لم يبق اذن الا الاحكام وحدها ؛ ولا بد لي من ان اكون على حذر
« شديد ، كي لا اساق الا الخطأ فيها . ولكن اهم ضروب الخطأ ، الذي
« يقع في الاحكام – واكثرها شيوعاً – مصدرها حكمي بان الافكار
« التي في ذهني ، مشابهة ومطابقة للاشياء الخارجية . فاذا اعتبرت
« الافكار احوالا من احوال فكري (دون ان احاول ربطها بشيء
« خارجي) كاد الخطأ ينتفي عنها .

٩ – ثلاثة انواع من الافكار ، هي فينا .

« يبدو ان بعض هذه الافكار مفطور فيّ (١) وبعضها غريب عني

---

١ – هي الافكار الفطرية Idées Innées

« مستمد من الخارج (١) ، والبعض الآخر وليد صنعي واختراعي(٢).
« فمن حيث ان لي قوة ، على تصور ، ما يسمى عموماً ، شيئاً او حقيقة
« او فكراً ، يبدو لي اني لم استمد هذه القوة ، الا من جبلتي وفكرتي
« الخاصة . ولكن ، اذا سمعت الآن ضجة ، او رأيت الشمس ، او
« احسست بالحرارة ، حكمت بان هذه الاحاسيس تجيئني من اشياء
« موجودة في الخارج . ويبدو لي اخيراً ، ان عرائس البحر الفاتنة ،
« والخيل ذات الاجنحة الطائرة ، وسائر ما شاكلها من تلفيقات الخيال ،
« هي من صنع نفسي واختراعها . ولكنني قادر ايضاً على ان اقنع نفسي
« بان هذه الافكار جميعاً ، هي من جنس تلك التي اسميها غريبة عني ،
« وآتية من الخارج ، او انها جميعاً مفطورة فيّ ، او انها جميعاً من
« صنعي : اما الواقع فهو اني لم اهتد بعد ، الى حقيقة مصدرها ، بطريقة
« واضحة . واهم شيء يجب ان اقوم به ، في هذا المجال ، هو النظر في
« الافكار ، التي تبدو لي آتية من موضوعات خارجة عني ، لاعرف اي
« الاسباب تحملني على الاعتقاد ، انها شبيهة بتلك الموضوعات .

١٠ – سببان اقنعاني بان الافكار التي تبدو آتية من الخارج ، هي شبيهة بالاشياء الخارجية .

« يبدو لي ان هذا الامر ، قد استفدته من الطبيعة : هذا هو السبب
« الاول . اما الثاني فهو ان هذه الافكار ، التي اجدها في نفسي ، لا
« تعتمد على ارادتي ، لانها كثيراً ما تخطر لي على الرغم مني . فانا الآن

١ – هي الافكار الحادثة او العارضة Idées Adventices

٢ – هي الافكار المصطنعة او المخترعة Idées Factices

« اشعر مثلاً بالحرارة ، سواء اردت او لم ارد ، ولذا اقنع نفسي ان هذا
« الشعور بالحرارة ، او هذه الفكرة عن الحرارة ، قد حدثت فيّ من شيء
« مغاير لي ، اي بواسطة حرارة النار ، التي اجلس على مقربة منها .
« ولست ارى اقرب الى المعقول ، من ان احكم بان هذا الشيء الغريب
« عني ، دون سواه ، يطبع فيّ شبيهه .

١١ – في ان السبب الاول ، غير مقنع .

« عليّ الآن ان ارى ، هل في هــذه الاسباب ، الكفاية من القوة
« والاقناع . فحين اقول ، إن هذا الامر قد استفدته من الطبيعة ، اقصد
« بكلمة الطبيعة ميلاً يحملني على تصديقه ، ولا اقصد « نوراً فطرياً » يدلني
« الى ان هذا حق . هذان الاسلوبان من الكلام ، يختلفان اختلافاً شديداً ،
« بعضهما عن بعض ، لاني لا استطيع مطلقاً ان اشكك في امر ، يرشدني
« النور الفطري الى انه حق (كما ارشدني من قبل كيف استطيع ان
« استخلص وجودي من شكي) . ذلك لانني لا املك قوة ، او ملكة
« سواه ، تجعلني اميز الصواب من الخطأ ، وتنبئني بان ما يقوله النور
« الفطري انه حق ، ليس بالواقع صواباً ، وتكون عندي في مثل منزلته
« من ثقتي . اما الميول ، التي يخيل لي ايضاً انها فطرية عندي ، فكثيراً
« ما لاحظت – حين كان يجب عليّ ان اختار بين الفضائل والرذائل –
« انها غالباً ما تدفعني الى جانب الشر ؛ ولهذا لا ارى داعياً الى اتباعها
« في امر الصواب والخطأ .

١٢ – ولا السبب الثاني ايضاً .

« اما السبب الثاني – القائل ان هذه الافكار مستمدة من الخارج ،

« ما دمت لا اعتمد فيها على ارادتي – فانا لا اراه اكثر اقناعاً . ذلك،
« لانه قد يكون فيّ ملكة او قوة ، غير معروفة لدي بعد (كما ان
« الميول ، التي تحدثت عنها ، منذ هنيهة ، هي موجودة فيّ ، دون ان
« تكون موافقة دائماً لارادتي) تستطيع ان تحدث فيّ هذه الافكار ،
« دون معونة من الاشياء الخارجية . اقول اخيراً – وان كنت مسلماً
« بان الافكار حادثة من تلك الموضوعات – اني لا اجد ما يفرض ، ان
« تكون مشابهة لها حتماً ؛ بل لاحظت ، على العكس ، في احوال
« كثيرة ، ان هناك فرقاً كبيراً بين الموضوع وفكرته ؛ فانا اجد في
« نفسي ، مثلا ، فكرتين عن الشمس متباينتين كل التباين : احداهما
« تصدر عن الحواس وينبغي ان تندرج تحت جنس الافكار ، التي قلت
« آنفاً انها آتية من الخارج ، فتظهر لي الشمس بهذه الفكرة في غاية الصغر ؛
« واخرى نستمدها من ادلة علم الفلك ، اي من بعض معان مفطورة
« في نفسي ، او من صنعي انا على وجه ما ، فتظهر لي الشمس بها اكبر
« من الارض اضعافاً كثيرة . ومن الثابت ، ان هاتين الفكرتين عن
« الشمس ، لا يمكن ان تكونا معاً مشابهتين للشمس عينها . والعقل
« يدلني على ان الفكرة المستمدة من ظاهرها ، مباشرة ، هي ابعد ما
« تكون عن مشابهتها .

١٣– لم تكن طريقي ، حتى الآن ، هي طريق اليقين ؛ اما الافكار ، من حيث هي ، فانها تتفاوت في الكمال .

كل هذا ، يجعلني اعتقد ان سبيلي ، حتى الساعة ، لم يكن سبيل
« حكم يقيني ، صدر عن تأمل ، بل كان اندفاعاً اعمى واهوج ، جعلني

« اعتقد بوجود اشياء خارجة عني ، ومغايرة لوجودي ، تستعين بحواسي
« او باية وسيلة اخرى ، لتبعث فيّ افكارها وصورها ، وتطبع في نفسي
« اشباهها ونظائرها .

« وهنا يخطر ببالي سبيل آخر ، للبحث فيما اذا كان بعض الاشياء ،
« التي لها افكار في نفسي ، هي موجودة في الخارج . اذا اعتبرت هذه
« الافكار ، انها انحاء التفكير فقط ، لا ارى فيما بينها فرقاً ولا تبايناً ،
« وانما تبدو لي كلها صادرة عني ، على نمط واحد . ولكن ، اذا اعتبرتها
« صوراً للاشياء ، بعضها يمثل شيئاً ، وبعضها يمثل شيئاً آخر ، فبديهي
« ان تكون متباينة جداً . ولا شك عندي في ان الافكار ، التي تمثل لي
« جواهر ، تشتمل على شيء اكثر وتحوي في ذاتها — اذا صح هذا
« القول — وجوداً موضوعياً اكثر (اي انها تشارك بالتمثل في
« مراتب اعلى من الوجود والكمال) ، من تلك التي تمثل لي احوالاً او
« اعراضاً فقط ، ثم ان الفكرة ، التي اتصور بها الهاً — قوياً ، مالكاً
« ازلياً ، لا متناهياً ، ثابتاً ، عالماً بكل شيء ، قادراً على كل شيء ،
« خالقاً لجميع الاشياء الخارجة عن ذاته — اقول ان هذه الفكرة ، تملك
« حقاً في ذاتها وجوداً موضوعياً ، اكثر مما تملك الافكار التي تمثل لي
« الجواهر المتناهية .

١٤ ـ يوجد في العلة الفاعلة، من الوجود ، قدر ما يوجد في معلولها، على اقل تعديل .

« ينبغي — كما ابان لنا الآن النور الفطري — ان يكون في العلة
« التامة ، من الوجود ، قدر ما في معلولها ، على اقل تعديل ، اذ من اين

« يستمد المعلول وجوده ، الا من علته ؟ وكيف تستطيع العلة ان تمده
« به ، اذا كانت لا تملكه هي في ذاتها ؟ فينتج عن هذا ، ان العدم لا يمكن
« ان يحدث شيئاً ، وان ما هو اكمل - اي ما يحتوي في ذاته على قدر
« اكثر من الوجود - لا يمكن ان يكون تابعاً ، ولا معتمداً على ما
« هو اقل منه كمالاً . وهذا حق وبديهي ، لا بالقياس الى المعلومات ،
« التي لها ذلك الوجود الفعلي (١) او الصوري فقط ، كما يسميه الفلاسفة ،
« ولكن بالقياس الى الافكار ، التي يكون النظر فيها مقصوراً على
« الوجود الموضوعي ، كما يسمونه .

« لنضرب مثلاً : ان الحجر ، الذي لم يوجد بعد ، لا يستطيع ان
« يبدأ الآن في الوجود ، اذا كان لا يحدثه شيء يملك ، في ذاته - اما
« على جهة الصورة ، او على جهة الشرف (٢) - كل ما يدخل في تركيب
« الحجر (اي ينبغي ان يملك الاشياء عينها الموجودة في الحجر ، او
« اشياء اخرى ارفع منها) . والحرارة ، ايضاً ، لا يمكن ان تتولد في
« شيء ، كان خالياً منها قبل ، الا بعلة تكون من طراز ، او من رتبة ،

---

١ - اي الموجود خارج الذهن

٢ - يفرق ديكارت بين ثلاثة انواع من الوجود :

الوجود الموضوعي (objective) عنده ، هو الوجود الكائن في الذهن ، وهو يتميز كل التميز عن مفهومنا اليوم لكلمة الموضوعي (objectif) . والوجود الصوري ، او الفعلي (formelle) عنده ، هو الوجود الكائن خارج الذهن . اما الوجود الاشرف (éminente) فهو الذي يمتلك كل الواقع في الوجود الصوري ، او الفعلي ، وزيادة عليه .

« او من جنس ، هو على الاقل معادل للحرارة في الكمال ؛ وقس على
« ذلك سائر الاشياء .

« اضف الى هذا ، ان فكرة الحرارة – او فكرة الحجر – لا
« تستطيع ان تكون فيّ ، اذا لم تضعها علة ما تحتوي ، في ذاتها ، قدراً
« من الوجود يعادل ، على الاقل ، ما اتصوره منه في الحرارة ، او في
« الحجر . فينبغي – وان كانت العلة لا تنقل الى فكرتي شيئاً من
« وجودها الفعلي او الصوري – الا نتوهم من اجل هذا ، ان وجود
« تلك العلة اقل بالضرورة ، بل يجب ان نذكر – لما كانت كل فكرة
« عملاً من اعمال الذهن – ان طبيعتها لا تستلزم من ذاتها اي وجود
« صوري ، سوى الوجود الذي تتلقاه ، وتستفيده من الفكر او من
« الذهن ، (المنبثقة منه كحال من احواله ، اي كنمط او نحو من
« انحاء التفكير) .

ولكن ، لا بد بلا ريب – كي تحتوي فكرة ، على وجود موضوعي
« معين دون غيره – ان تكتسبه من علة يلتقي فيها ، على الاقل ، قدر
« من الوجود الصوري ، يعدل ما تحتوي عليه تلك الفكرة من الوجود
« الموضوعي . ذلك ، لاننا اذا افترضنا ، ان شيئاً يوجد في علتها ،
« وجب حينئذ ان تكون قد استفادته من العدم . ومن المحقق[1] – مهما
« يكن من نقص في هذا النمط الوجودي ، الذي يكون به الشيء
« على جهة الموضوع او (بالتمثل) في الفهم بواسطة فكرته –
« اننا لا نقوى على القول ، ان ذلك النمط من الوجود ليس شيئاً ، ولا
« نقوى من باب اولى ان نقول ، ان تلك الفكرة مستمدة من العدم .

« وينبغي كذلك ، الا نتوهم انه – ما دام الوجود، الذي الحظه في
« افكاري، هو وجود موضوعي فقط – ليس من الضروري، ان يكون
« هذا الوجود نفسه على جهة الصورة ، او الفعل ، في تلك العلل : فكما
« ان هذا النمط من الوجود ، على جهة الموضوع ، يخص الافكار من
« حيث طبيعتها الذاتية ، كذلك نمط الوجود الصوري يخص علل تلك
« الافكار (اي عللها الاولى ، والرئيسية على الاقل) من حيث طبيعتها
« الذاتية . وعلى الرغم من القول ، ان فكرة ما يمكنها ان تولد فكرة
« اخرى ، فان ذلك لا يمكن ان يمضي الى غير نهاية ، بل لا بد في آخر
« الامر من ان نصل الى فكرة اولى ، تكون علتها اشبه بنماذج ، او
« باصل يتضمن على جهة الصورة ، او في الواقع ، كل الوجود او الكمال
« الموجود فقط على جهة الموضوع (او بالتمثل) في تلك الافكار .
« ان النور الفطري يرشدني الى ان اعرف ، معرفة بديهية ، كون
« الافكار في نفسي ، اشبه بلوحات او صور ، يمكن ان تقصر عن
« محاكاة كمال الاشياء ، التي اخذت عنها ، ولكن لا يمكنها ابداً ان
« تحوي شيئاً اعظم واكمل .

١٥ – في انني لست الوحيد في العالم ، بل هنالك موجود آخر .

« وكلما امعنت النظر ، واطلت الفكر ، في هذه الامور ، تجلت لي
« صحتها بمزيد من الوضوح والتمييز . واخيراً ماذا استخلص من هذا
« كله ؟ استخلص الامور التالية : اذا بلغت فكرة من افكاري ، درجة
« في الوجود او الكمال الموضوعي ، تجعلني اعرف بوضوح ، ان هذا
« الوجود – او الكمال – ليس فيّ على جهة الصورة او الشرف ، وغير

« قادر بالتالي على ان اكون ، انا نفسي ، علة هذا الوجود ، لزم ضرورة
« عن ذلك الا اكون انا وحدي في العالم ، بل يجب ان يكون هنالك
« موجود آخر ، هو علة هذه الفكرة . واذا لم توجد في نفسي فكرة
« كهذه ، حينئذ لم يكن لدي اي دليل كاف ، لاقناعي بوجود شيء
« آخر سواي . لقد عنيت بالبحث عن هذه الادلة كلها ، ولكن لم
« استطع حتى الساعة ان اهتدي الى دليل آخر .

« فمن افكاري - الى جانب تلك التي تمثلني لنفسي ، ولا يمكن ان
« يوجد فيها ادنى صعوبة هنا - فكرة تمثل لي الهاً ، وافكار اخرى تمثل
« الاشياء الجسمية والجماد ، واخرى عن الملائكة ، واخرى عن
« الحيوانات ، واخرى تمثل لي اناساً من اشباهي . اما الافكار التي تمثل
« اناساً غيري ، او حيوانات ، او ملائكة ، فاني اتصور بسهولة ان
« تتكون من المزج بين الافكار الاخرى ، التي تكون لدى عن نفسي ،
« وعن الاشياء الجسمية ، وعن الله ، حتى وان لم يكن سواي في العالم
« من اناس ، ولا حيوانات ، ولا ملائكة . واما الافكار عن الاشياء
« الجسمية ، فلست متبيناً فيها شيئاً بلغ من عظمته ، وتفوقه ، بحيث لا
« ابدو قادراً على ان احدثه . ذلك ، لو اوغلت في نظرها ، والفحص
« عنها ، على نحو ما فحصت أمس عن فكرة الشمع ، اوجدت انه لا
« يوجد فيها الا قدر قليل جداً اتصوره في وضوح وتميز ، عن الحجم
« والامتداد ، من حيث الطول او العرض او العمق ، والشكل الناتج
« عن نهاية هذا الامتداد ، والوضع الذي تأخذه الاجسام ، بعضها من
« بعض على اختلاف اشكالها ، والحركة ايضاً او تغير هذا الوضع . وقد

« يضاف الى هذه الاشكال الجسمية، الجوهر، والمدة، والعدد اما الاشياء
« الاخرى ، كالصور، والالوان، والاصوات، والروائح ، والطعوم ،
« والحرارة ، والبرودة ، والصفات الاخرى ، التي تقع تحت اللمس ،
« فتكون في فكري على جانب كبير من الغموض، والابهام ، بحيث
« لا ادري اذا كانت صحيحة او زائفة – اي اني اجهل هل الافكار التي
« اتصورها عن هذه الصفات ، تمثل لي اشياء موجودة في الواقع ، او انها
« تمثل لي اموراً وهمية ليس لها وجود في الواقع – . ومع اني قد
« لاحظت ، فيما تقدم ، ان الاحكام وحدها هي التي يمكن ان يقع فيها
« الزيف الصحيح ، والشكلي ، فقد يقع في الافكار ضرب من الخطأ
« المادي ، وذلك حين تمثل ما ليس بشيء كانه شيء .

« لنضرب مثلاً : ان افكاري عن البرودة ، والحرارة ، قد بلغ من
« بعدها عن الوضوح والتميز ، بحيث لا استطيع ان اقول هل البرودة
هي حرمان الحرارة ، او الحرارة هي حرمان البرودة ، وهل
« هما صفتان واقعيتان او هما غير ذلك . ولما كانت الافكار شبيهة
« بصور (او نسخ للاشياء) فلا يمكن ان نجد فكرة الا وهي تبدو لنا
« ممثلة لشيء من الاشياء . واذا صح القول ان البرودة ، ليست شيئاً
« سوى انعدام الحرارة ، كانت تسميتنا للفكرة – التي تمثلها لي كأنها
« شيء واقعي ، وايجابي – بالفكرة الزائفة ، تسمية غير مجانبة للصواب .
« وذلك شأن الافكار الاخرى . ولكن يجب علينا ان نقول : ليس
« ضرورياً ان انسب اليها مبدعاً سواي ، لان النور الفطري – اذا
« كانت خاطئة ، اي انها تمثل اشياء لا وجود لها – يرشدني الى انها صادرة

« عن العدم ، اي انها ليست فيّ ، الا لان طبيعتي ينقصها شيء ، ولانها
« ليست تامة الكمال ؛ واذا كانت صحيحة ، لست ارى لم لا اكون
« انا مبدعها ، ما دامت تعرض علي قليلاً جداً من الوجود ، بحيث لا
« استطيع ان اميز بين الشيء الممثل واللا وجود .

« اما الافكار الواضحة المتميزة ، التي لدي عن الاشياء الجسمية ،
« فمنها ما يبدو لي اني استطعت اقتباسه من فكرتي عن نفسي ، كالافكار
« التي لدي عن الجوهر ، والمدة ، والعدد ، وما شابهها — فحين افكر
« ان الحجر جوهر ، اوشيء قادر من ذاته على الوجود ، واني انا ايضاً جوهر ،
« (على الرغم من تصوري جيداً اني شيء مفكر لا ممتد ، وان الحجر شيء
« ممتد لا مفكر ، وانه يوجد لذلك فرق كبير بين التصورين) ، ارى انهما
« يبدوان متفقين في ان كليهما يمثل جوهراً — وكذلك حين افكر اني
« موجود الآن ، وحين اتذكر ايضاً اني كنت موجوداً فيما مضى ، وانه
« تسنح لي خواطر كثيرة مختلفة اتبين عددها ، عندئذ اكتسب من ذاتي
« فكرتين عن المدة والعدد ، واستطيع فيما بعد ان انقلهما الى كل ما
« اريد من اشياء . اما الصفات الاخرى ، التي منها تتألف الأفكار عن
« الاشياء الجسمية (اعني الامتداد والشكل والوضع والحركة)
« فالحقيقة انها ليست فيّ على جهة الصورة ، ما دمت شيئاً يفكر فقط ؛
« ولكن ، بما انها ليست الا احوالاً من احوال الجوهر ، وبما اني انا
« نفسي جوهر ، فقد تكون منطوية فيّ على جهة الشرف .

« لا يبقى اذن الا فكرة الله وحدها ، لذا ينبغي ان ننظر هل فيها
« شيء لم يكن صدوره عني ، انا نفسي . واقصد بلفظ الله جوهراً

« لا متناهياً ، ازلياً ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء،
« قادراً على كل شيء ، قد خلقني انا وجميع الاشياء الموجودة (ان صح
« ان هنالك اشياء موجودة) . هذه الصفات الحسنى ، قد بلغت من
« الجلال والشرف حداً يجعلني ، كلما امعنت النظر فيها ، اضعف ميلي الى
« الاعتقاد ، ان الفكرة التي لدي عنها ، يمكن ان اكون انا وحدي
« مصدرها . فلا بد اذن من الاستنتاج ان الله موجود ، لان فكرة
« جوهر لا متناه – وان كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي ، من
« من حيث اني جوهر – ما كانت لتوجد لديّ انا الموجود المتناهي ،
« اذا لم يكن قد اودعها في نفسي جوهر لا متناه حقاً .

١٦ – في ان فكرة اللامتناهي، اي الله ، هي اسبق لجميع الافكار التي لدينا ، وهي صحيحة واضحة متميزة .

« يجب القول اني اتصور اللا متناهي بفكرة حقيقية، لا بمجرد السلب
« لما هو متناه ، على نحو ما افهم السكون والظلمة ، بسلب الحركة
« والضوء . ذلك لاني ، على العكس ، ارى بجلاء ، ان في الجوهر
« اللامتناهي من الوجود الواقعي ، اكثر مما في الجوهر المتناهي . وبناء
« عليه ، اجد ان فكرة اللا متناهي سابقة لدي لفكرة المتناهي ، اي ان
« ادراك الله سابق لادراك نفسي ، اذ كيف لي ان اعرف اني اشك
« وارغب ، اي ان شيئاً ينقصني، وانني لست كاملاً تمام الكمال ، اذا
« لم يكن لدي اية فكرة ، عن وجود اكمل من وجودي ، عرفت
« بالقياس اليه ما في طبيعتي من عيوب ؟

« ولا يصح القول ، ان هذه الفكرة عن الله ، قد تكون زائفة زيفاً

« مادياً، واني قادر تبعاً لذلك ان استمدها من العدم، اي يمكن ان تكون
« فيّ ، لان فيّ عيباً ، كما قلت فيما سبق عن فكرتي الحرارة والبرودة ،
« وما شابهها ؛ بل العكس هو الصحيح . فمن حيث ان هذه الفكرة ،
« هي فكرة واضحة جداً ومتميزة جداً – وتتضمن في ذاتها من
« الوجود الموضوعي ، اكثر من اية فكرة اخرى – لا يوجد اصدق
« منها او احق ، ولا اقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان .

« اقول ان هذه الفكرة عن موجود ، مطلق الكمال ، لا متناه ،
« هي فكرة صحيحة جداً . فنحن – وان استطعنا ان نتخيل كون
« هذا الموجود غير موجود – لا نستطيع ان نتصور كون فكرته لا
« تمثل لنا شيئاً حقيقياً ، كما قلت عن فكرة البرودة : ثم هي فكرة
« واضحة جداً ومتميزة جداً ، لان كل ما اتصوره بوضوح وتمييز ، عما
« هو حقيقي وصحيح ومتضمن في ذاته كمالاً ، يدخل بتمامه في هذه
« الفكرة . ولا جرم ان يكون هذا حقاً ، حتى مع الافتراض اني لا
« احيط باللا متناهي ، وان فكرة الله تنطوي على كثرة لا تحصى من
« الافكار ، التي لا استطيع ان احيط بها . وقد لا يتيسر لي بلوغها بالفكر
« ابداً . ذلك ، لان من شأن اللا متناهي ان يعجز المتناهي عن الاحاطة
« به . ويكفي ان افهم ذلك جيداً ، وان احكم بان جميع الاشياء ، التي
« اتصورها بوضوح ، واعرف ان فيها شيئاً من الكمال ، وربما ايضاً
« صفات اخرى كثيرة اجهلها ، هي في الله على جهة الصورة ، او على جهة
« الشرف . يكفي هذا ، لتكون الفكرة ، التي لدي عن الله ، اصح ما في
« ذهني من افكار ، واكثرها وضوحاً وتميزاً .

١٧ – لم تأتنا فكرة الله من العالم الخارجي .

« ولكن ، ربما كنت انا شيئاً اكثر بما يخيل لي ، وربما كانت كل
« صفات الكمال ، التي انسبها الى ذات الله ، موجودة فيّ بالقوة ، على
« وجه ما ، وان لم تخرج الى حيز العمل . الم اتبين من قبل ، ان معرفتي
« تتدرج في الزيادة والتكمل ، وان شيئاً لا يحول دون ازديادها الى غير
« نهاية ، ولا سبباً يمنع – متى بلغت هذا القدر من الزيادة والتكمل – ان
« اكتسب بواسطتها جميع الكمالات الاخرى ، التي في ذات الله .
« ولست ارى اخيراً ، لمَ تكون قدرتي على اكتساب هذه الكمالات (اذا
« كانت هذه القدرة موجودة فيّ حقاً) غير كافية لاستحداث افكاري
« عن هذه الكمالات .

« ولكن ، عندما ادقق النظر في الامر ، اتبين ان ذلك لا يكون ،
« لاسباب عدة : منها ان جميع هذه الميزات – وان صح كون معرفتي
« ترقى كل يوم في مراتب الكمال ، وكون طبيعتي تنطوي على اشياء
« كثيرة بالقوة ، لم تتحقق فيها بعد فعلاً – لا تمت بسبب ، ولا تقترب
« اطلاقاً من فكرتي عن الله ، الذي يشتمل على كل شيء بالقوة والفعل
« معاً . والنمو عينه الذي تنموه معرفتي ، والازدياد الذي تزداده
« بالتدرج ، اليس فيها ما يدل دلالة يقينية ، لا شك فيها ، على ان
« معرفتي ناقصة ؟

« اضف الى هذا ، اني لا انفك عن الاعتقاد – مهما يكن من ازدياد
« معرفتي – انها لا تكون لا متناهية بالفعل ، لانها لن تبلغ
« ابداً درجة عالية من الكمال ، تحول دون اكتساب المزيد من النمو .

« ولكني اتصور الله لا متناهياً بالفعل ، بحيث يمتنع اضافة شيء الى كماله
« المطلق . واخيراً ادرك جيداً ، ان الوجود الذهني لفكرة من الافكار
« لا تحدث عن كائن هو موجود بالقوة ، فحسب – ليس لهذا اي معنى
« بالحقيقة – ولكن عن موجود فعلي .

١٨ – ان استخدامنا الحواس هو الذي ينسينا هذه الحقيقة .

« اجل ، لا ارى في كل ما ابديته ، الآن ، شيئاً لا يسهل ان يعرفه ،
« بالنور الفطري ، كل من يريد ان يمعن النظر فيه . ولكن ، عندما
« ارخي عنان انتباهي ، اجد ان صور الاشياء الحسية ، هي التي تلقي
« عليّ غشاوة ؛ حينئذ لا اتذكر بسهولة السبب ، الذي يقضي ان تكون
« فكرتي عن وجود اكمل من وجودي ، قد وضعها فيّ
« موجود هو اكمل مني بالواقع .

١٩ – في اننا لسنا ، نحن ، علة انفسنا

« لذلك اريد ، هنا ، ان اتجاوز هذا الامر ، لانظر هل في استطاعتي –
« انا المالك هذه الفكرة عن الله – ان اكون موجوداً ، اذا لم يكن
« هنالك اله ، ممن استفدت وجودي ، اذن ؟ قد يكون من نفسي ،
« او من ابوي ، او من علل اخرى ، اقل كمالاً من الله ، اذ لا يمكن ان
« نتصور شيئاً اكمل منه ، ولا كفوءاً له .

« ولكن ، لو كنت مستقلاً عن كل شيء سواي ، وكنت انا نفسي
« خالق وجودي ، لما جاز لي ان اشك في شيء ، او اشتهي شيئاً ،
« ولما كنت بالاجمال مفتقراً الى اي كمال ، لانني امنح نفسي ، اذ ذاك ،
« كل كمال يخطر ببالي ، فأكون الهاً .

« ويجب ان لا يقع ، في ظني ، كون الاشياء التي تنقصني اصعب
« منالاً ، مما انا مالك الآن . فمن البين ، على العكس ، ان خروجي من
« العدم – انا الشيء ، او الجوهر المفكر – اصعب تحققاً من اكتسابي
« علوماً ، ومعارف ، عن امور كثيرة اجهلها ، وما هي الا اعراض
« لذلك الجوهر المفكر ، ولا عجب ، فلو كنت قد منحت نفسي هذا
« المزيد من الكمال ، الذي اتحدث عنه الان – اي لو كنت انا نفسي
« خالق نفسي – لما ضننت على نفسي بشيء من الاشياء التي
« هي ايسر منالاً (ككثير من فروع المعرفة ، التي اجد ان طبيعتي
« قد حرمتها) ولا بصفة من الصفات المنطوية في الفكرة ، التي تقوم
« على الله ، لانها لا تبدو لي اصعب خلقاً او اكتساباً . ولو ان صفة منها
« كانت اصعب اكتسابا ، لبدت لي كذلك ، دون ريب ، (على فرض
« اني كنت – انا نفسي – مصدر الاشياء الاخرى التي املكها) ، لانني
« اتبين حينئذ في هذا ما يحد من قدرتي » .

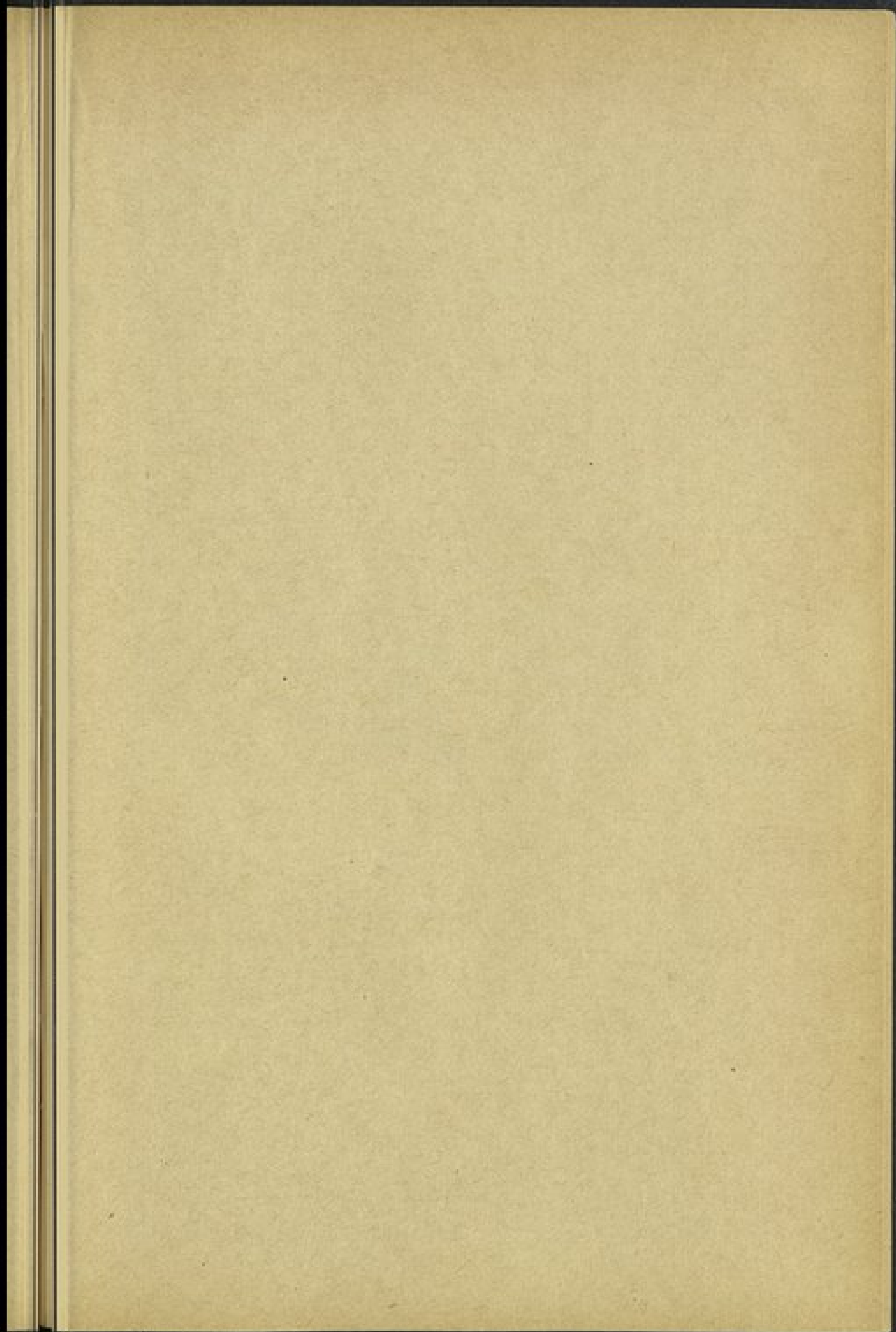
التأمل الثالث

من كتاب « التأملات »

اليوم الخامس

في العالم

أو اليقين الثالث



في حوزة ديكارت ، الآن ، حقيقتان ثابتتان ، لا يمكن للشيطان الماكر ان يزعزع اركانها ، لانهما صادرتان مباشرة عن الفكر البديهي الواضح المتميز . هاتان الحقيقتان هما النفس والله . انا افكر اذن انا موجود - وانا موجود اذن الله موجود .

وللبقين بوجود الله مركز ممتاز في فلسفة ديكارت ، لان التثبت من وجود الله ، هو الذي اجتازه الهوة ، القائمة بالشك ، بينه وبين العالم الخارجي . فقد صار بمقدور ديكارت ، منذ الان ، ان يطمئن الى الكون بثقة مطلقة . ان هذا الشعور بوجود العالم الخارجي ،هو بديهي واضح متميز . وكل ما هو بديهي واضح متميز ، لا شك فيه ، ينبع في النفس من لدن الله . وقد مرّ بنا ان الله صادق لا يخادع . فلا خوف على ديكارت ، بعد الان ، من الانطلاق في ابعاد العالم الخارجي ، لدرس خصائصه ، شريطة ان يأخذ دائماً بالافكار البديهية الواضحة المتميزة . فاذا سها بال ديكارت ، مرة واحدة ، عن ان يستنير بضوء هذه القاعدة الاولية ، تاه في غياهب الظنون ، وكان هو المسؤول عن ضلاله ، لانه ذو ارادة حرة . اما الله فلا لوم عليه ، لانه وهب الانسان عقلاً يميّز الحق من الباطل . اذن على الارادة ان لا تسرع في احكامها ، قبل ان تستقبل النور الذي يزودها اياه الادراك .

في عنقي ميل طبيعي الى الايمان بوجود العالم ، والله لا يضع فيّ مثل هذا الميل الفطري ، ان لم يكن ثمة موضوع حقيقي لهذا الميل . ان الله صادق لا يخادع . فشعوري بان العالم كائن ، لا ينجم عن ارادتي . اذن يجب التسليم بوجوده في الخارج . هنا لم يعد يعبأ ديكارت باخطاء الحواس، وضلالات الاحلام؛ لأن مقابلة الحواس بعضها ببعض، وحكمها على مسن العقل ، يقوّم عوج الخيالات . فلا يختلط المنام باليقظة ، بعد الان ، لان الاول يتصف باضطراب الصور ، والثاني يتميز باتساق الاحساسات ، فيما بينها . قال في التأمل السادس « لقد ظهر لي ان هذه المعاني لا يمكن ان تكون صادرة عني، وان هناك اشياء خارجية قد احدثتها في نفسي».

*

الامتداد . الان ، وقد تحقق ديكارت من وجود العالم الخارجي ، بالاستناد الى ما وضعه الله في عنقه ، من ميــل الى الايمان به – والله صادق لا يخادع – عليه ان يستنزل هذا العالم بوحاً عن حقيقته ، لان الايمان بوجود العالم لا يكفي وحده ، بل يقتضي معرفة اصوله وفروعه. ولا بد لنا في سبيل تحديد العالم ، من ان نأخذ مثلاً ضربه ديكارت ذاته، نميط به اللثام دفعة واحدة عن نظريته بخصوص المادة . قال في التأمـل الثاني :

« لنأخذ مثلاً هذه القطعة من شمع العسل ، ولم يمض على استخراجها « من الخلية غير زمن قصير . هذه القطعة ، مازال فيها بقية من اريـج « الزهور التي اقتطفت منها : فلونهـا ، وحجمها ، وشكلها ، هي اشياء

« ظاهرة للعين . هي جامدة ، باردة ، يسهل علينا ان نتناولها باليد . اذا
« نقرنا عليها ، خرج منها صوت . وعلى الجملة ، فاننا نجد فيها جميع
« الاشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

« ولكن بينا انا اتكلم ، اذا بها توضع قرب النار ، فيتطاير ما بقي
« من طعمها ، وتتلاشى رائحتها ، ويتغير لونها ، ويذهب شكلها ، ويزيد
« حجمها ، وتصير من السوائل ، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها ، فلا
« ينبعث منها صوت ، مهما تنقر عليها . اتزال الشمعة هي ذاتها بعد هذا
« التغير ؟ الحق انها باقية ، ولا احد يستطيع ان ينكر ذلك ، او يحكم
« حكماً مخالفاً . اذن ما هو الشيء ، الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع
« معرفة شديدة التميز ؟ لا شيء يقيناً من كل ما لاحظته فيها ، عن طريق
« الحواس ، اذ ان ما وقع منها تحت حواس الذوق ، او الشم ، او
« البصر ، او اللمس ، او السمع ، قد تغير كله ، في حين ان الشمعة ذاتها
« باقية . قد يكون الامر ما ارى الآن ، اعني ان هذه الشمعة
« ليست تلك الحلاوة التي في العسل ، ولا ذلك الاريج الزكي الذي يفوح
« من الازهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك
« الصوت ، وانما هي جسم كان يلوح لي منذ قليل محسوساً في هذه
« الصور ، وهو الآن محسوس في صور اخرى . ولكن ما هو ، على
« التدقيق ، الشيء الذي اتخيله ، حين اتصور الشمعة على هذا النحو ؟

« لننظر في الامر بامعان : ولنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة ،
« لنرى ما يتبقى بعد ذلك . لا يبقى حقاً الا شيء ممتد لين متحرك .
« ولكن ما معنى اللين والمتحرك ؟ اليس معناه انني اتخيل قطعة الشمع ،

« لكونها مستديرة ، قابلة لأن تصير مربعة ، او ان تنتقل من شكل
« مربع الى شكل مثلث ؟ ان الامر ليس كذلك بتة : لانني اتصورها
« قابلة من هذه التغيرات عدداً كثيراً لا يحصى . فتصوري للشمعة اذن
« ليس ثمرة لقوة الخيال . فما هو ذلك الامتداد ؟ اليس مجهولاً لدي
« ايضاً ؟ لانه يزيد عند ذوبان الشمعة ، ويزيد اكثر عندما تذوب تماماً ،
« ويزيد اكثر واكثر ايضاً ، عندما تغلي حرارتها . فانا لا اتصور ماهية
« الشمعة تصوراً واضحاً ، مطابقاً للحقيقة ، اذا كنت لا افترض ، انها
« تأخذ ، وفقاً للامتداد ، انحاء شتى لم تخطر قط على خيالي . فلا بد من
« التسليم اذن بان خيالي عاجز عن ان يدرك ماهية هذه القطعة من الشمع ،
« وانما الذي يدركها هو ذهني وحده » .

ماذا نستنتج من هذا المثل المشهور؟ نستنتج نظرة ديكارت الآلية الى العالم الخارجي . وهذا يعني في عرفه ، ان الشمعة ليست الرائحة ، ولا اللون ، ولا المقاومة ، ولا الشكل ايضاً . هذه الصفات غير واضحة في الذهن ، لانها ترجع الى الحواس ، وتتغير بتغيرها . هي انفعالات ، لهذا كانت غامضة ، لا تصلح لأن نتخذها اساساً وطيداً ، كي نعرف ماهية المادة . هي صفات ثانوية . فماذا يبقى من الشمعة ، اذن ، بعد هذه الصفات الحسية ؟ يبقى ان الشمعة امتداد ، والامتداد هو الصفة الرئيسية المشتركة بين الاجسام . هو جوهر المادة ، المستقل تمام الاستقلال عن جوهر النفس . والامتداد المعني هنا ، ليس الامتداد الحسي الذي يتصوره الخيال ، لكنه الامتداد الذهني المجرد ، الذي يكوّن ماهية المادة ، مهما تنوعت الاجسام ، اي انه فضاء هندسي . واليك اهم خصائصه :

١ - ان الامتداد فضاء غير محدود ، لا يحيط به الا امتداد آخر . فهو اذن لا متناه ، اي اننا نستطيع ان نتصور وراء الامتداد ، الذي نتخيله ، امتداداً ثانياً ، وثالثاً ، ورابعاً ، الى ما لا نهاية له .

٢ - ان الامتداد متجانس ، اي انه يقسم الى اجزاء قابلة بدورها ، مهما كانت صغيرة ، الى الانقسام اجزاء اخرى . اذن لا وجود لذرات لا تتجزأ .

٣ - ان الامتداد مادة ، كما ان المادة امتداد ، اي ان المادة والامتداد شيء واحد . وهذا يعني انه لا وجود للخلاء ، اذ الخلاء امتداد لا مادي . وهذا مناقض لذاته ، كمن يتحدث عن دائرة مكعبة .

٤ - الامتداد امتلاء . وحركة الاجسام تفسر ، بانها حركة دائرية ، لان الجسم المتحرك يدفع بحركته الجسم المجاور له ، كي يشغل مركزه ، فتعود الحركة في النهاية الى النقطة التي انطلقت منها .

*

الحركة. اذا كان الامتداد محض المادة، فالحركة محض الامتداد، لأن المادة متحركة حركة دائمة . واذا كان للامتداد منطق ، فللحركة منطق ايضاً ، لا يسعنا ان نغض بصرنا عنه ، في هذا البـاب ، تكملة لدرس طبيعيات ديكارت . ويمكن تلخيص هذا المنطق الحركي بست قواعد :

١ - لم توجد الحركة في المادة ، الا بأمر الله ، لان المادة جـامدة في الاصل .

٢ - لا بد للحركة من اتجاه تتخذه ، ومن سرعة تسير بموجبها .

٣ - لا يزاد على الحركة حركة اخرى ، وهكذا ايضاً ، لا تنقص منها

حركة . ان الحركة في الكون مقدار ثابت ، لأنها من الله ، والله كامل لا يتغير ولا يتبدل .

٤ – ان كل شيء يبقى على الحالة التي هو فيها ، ما دام لم يعرض له ما يغيره .

٥ – ان كل جسم يتحرك يميل الى البقاء في حركته على خط مستقيم .

٦ – ان الجسم المتحرك ، اذا التقى بجسم اضعف منه ، لا يفقد شيئاً من حركته . اما اذا التقى بجسم اضعف منه ، بحيث يحركه ، فانه يفقد من الحركة مقدار ما يعطي هذا الجسم الاضعف

هذا هو المنطق الحركي الذي خطه الله . وقد كان من جراء هذه الحركة تركيب ثلاثة عناصر : ان احتكاك مختلف اجزاء الامتداد بعضها ببعض يبري اطرافها ، ويسحقها ، كما تبرى حبات القمح وتسحق تحت حجر الرحى . فينتج عن هذا الاحتكاك غبار ، او هباء خفيف ، ناعم للغاية . وقد سمى ديكارت هذا الغبار بالمادة اللطيفة ، لانها تنتقل بسرعة هائلة ، عند اقل اصطدام . هذه الاجزاء من الاثير اللطيف ، او المادة اللطيفة ، لا يمكن فصل بعضها عن بعض . عنها يصدر الضوء والنار ، فتتكون الشموس ، والنجوم ، والارض ، وسائر الكواكب ، والسيارات الفلكية . ثم يأتي العنصر الثاني ، وهو الهواء المتكون من ذرات صغيرة جداً . اما العنصر الثالث ، فيتكون من احتكاك اجزاء الامتداد ، التي فصل الله بعضها عن بعض ، منذ البدء . هذه الاجزاء تتكتل اجساماً ضخمة تكتلا متماسكا بقوة عناصر التراب . فتأخذ بهذا العمل شكل كرات صغيرة . من هذا العنصر الثالث تتكون العناصر

السائلة والعناصر الصلبة .

ليس الغرض ، ههنا ، ان نوافق ديكارت في مسهب ابحاثه الطبيعية . وانما نريد ان نأتي على زبدة نظرته الآلية في العالم المادي . وقد اوردنا اهم خطوط طبيعياته . فلم يعد علينا الآن ، بعد هذه العجالة ، الا ان نظهر قيمة الخطوات العملاقة التي دفع بها ديكارت العلم الى الامام ، بفضل الانقلاب الذي احدثه . ولا بد لنا ، في هذا المجال ، من ان نلقي لمحة سريعة على العلوم قبل ديكارت .

ارسطو وديكارت

كانت طبيعيات ارسطو هي السائده قبل ديكارت . والنظرة الارسطية في الكون تقول ان للمادة كيفاً . لهذا ، لم يختلف كثيراً فهم ارسطو ، لمظاهر الكون ، عن فهم القدماء لها اسطوريا . فقد كان الانسان الاول يؤمن بوجود مثبتات في الاشياء ، اي قوى سحرية تكمن فيها ، لتحركها وتدفعها من الداخل . وهكذا تنمو النبتة لان فيها نفساً نباتية ، ويحس الحيوان لان له نفساً حيوانية ، ويقع الحجر من الاعلى الى الاسفل ، لان فيه طبيعة تدفعه الى تحت ، وتتآلف الاشياء وتتنافر ، لان فيها ماهيات تجعلها متآلفة تارة ومتنافرة طوراً . كان الانسان القديم يعتقد ان للاشياء اعراضاً وطبائع . لهذا بوّبها اجناساً وانواعاً . وقد ظن ارسطو ، الذي اعطى لهذا الاعتقاد شكله المنطقي الكامل ، ان تعليل مظاهر الكون على هذا النهج ، هو التعليل الاصح . فقال بان كل شيء يتألف من صورة تحدد طبعه ، ومن مادة تساعده على البقاء . فكلما اراد ان يعلل شيئاً من الاشياء ، نسب اليه صورة

خاصة تجعله ما هو ، في حالته الحاضرة ، ومادة جوهرية تكون بمنزلة قوة خفية ، يندرج بها تحت نوع شامل . فللطاولة ، مثلا ، صورة خاصة ، هي التي تجعل منها هذه الطاولة ، لا تلك ، ومادة جوهرية هي طاوليتها . هذه الطاولية هي بمثابة نفس ، او كيف للطاولة . وقس على هذا في جميع الاشياء ؛ فساعتية الساعة ، وبنفسجية البنفسجة ، ونباتية النبات ، وحيوانية الحيوان ، طبائع او كيفيات ، نستطيع بها ان ندرك اشباهها ادراكا علمياً صائباً . فما علينا الا ان نزيد على الشيء ، مهما كان جنسه ، ياءاً وتاءاً مربوطة ، ليصبح قوة خفية او كيفاً .

ثم جاء ديكارت بنظرة علمية اصح . فغير الوضع القائم ، ليرفعه على اسس ايجابية ، ما زالت ، حتى يومنا الحاضر ، الركيزة المعترف بها . لقد هاله ما رأى من عوج في طبيعيات ارسطو ، المبنية على الكيف . لان الكيف لا يصلح ان يكون اساساً للعلم . ان العلم يقوم على السببية ، وهذا لا يحصل الا عن طريق الكم ، اي العد والقياس . الكيف صفة ، والصفة لا تخضع للتجزئة . فطاولية الطاولة ، لا نستطيع ان نكسرها الى اجزاء تقاس . لذا رأى ديكارت ان يطوي فكرة الماهيات ، او الكيفيات ، ليتخذ الكم تفسيراً للكون . هذا المبدأ ، يرجع كل شيء الى امتداد متجانس ، يمكن تجزئته الى اقسام تتعادل ، فتقاس . بالامتداد نصل الى الجبرية ، اذ يصبح في مقدورنا ان نحول الاشياء الى اشكال هندسية ، تقاس حركاتها ، ويعبّر عنها بالارقام والاعداد . بالامتداد تتحول الطبيعيات الى رياضيات ، فلا تعود مجرد احتماليات ، بل تصبح علم الضروريات . ان المادة جامدة لا حياة فيها . هي امتداد خاضع

لاحكام هندسية .

عود وايضاح

لم يكتف ديكارت باقرار الآلية (١) (Le mécanisme) في العالم المادي، ولكنه طبقها على الكائنات العضوية، كما المحنا الى ذلك، باقتضاب، في حديثنا عن حساسية النفس . وجدير بنا ان نعود الى هذه الناحية ، لنشبعها درساً ، بعد ان بسطنا الآلية الديكارتية .

مر بنا ان ديكارت ثنائي النزعة ، اي انه لم يثبت غير واقعين اصليين هما : النفس والمادة . ثم حدد النفس بالفكر الواعي . وما عدا ذلك فهو امتداد ، اي مادة ؛ والمادة جامدة لا يكمن فيها شيء مما سمي بالطبع او الماهية . وهذا يعني ان المادة امتداد تتحرك اجزاؤه وفقاً لسببية محكمة قوانينها . فجسم الانسان ، والحيوان ، والنبات ، والصخور ، يشابه بعضه بعضاً ، ويتألف من عنصر اساسي واحد ، هو الامتداد . واختلاف هذه الاجسام ، بعضها عن بعض ، هو وليد الاعراض ، اي انه ناتج عن الشكل ، والحجم ، والحيز ، والحركة . الا انها تتلاقى كلها في صفة رئيسية ، هي الامتداد ، كما تتفق الانفس ، في الصفة الجوهرية ، التي هي الفكر الواعي الحر ، وتتباين في الاعراض الناشئة عن الاهواء . ان هذين العنصرين – الفكر الواعي والامتداد الجبري – يختلفان اختلافاً شديداً ، بحيث يستحيل على الفكر ان يتمدد ، وعلى الامتداد ان يفكر . ان الامتداد لا يتصف بالفكر ، والفكر لا يتصف بالامتداد . ومتى قلنا مادة وامتداداً ، عنينا بهذا

---

(١) نترجم mécanisme بآلية ، و machinisme بآلتية

كل ما لا يندرج تحت الفكر . هكذا عسكر ديكارت الوجود جبهتين متباينتين : النفس والمادة .

ان كل المتعضّيات (Les organismes) آلات فقط . وهذا يعني ان جسم الانسان لا يختلف عن جسم الحيوان . هما سواء بسواء . وقد اعتبر ديكارت الدم اصل الحياة الناشئة عن دورانه ، معاكساً في ذلك « هارفي » الذي ارجع الدورة الدموية الى انقباض جدران القلب . ان حرارة القلب هي التي تدفع الدم نحو الرئتين بخاراً يبرد ، هناك ،فيتحول ثانية الى سائل يعود نحو القلب ، حيث يوزع في الشرايين والعروق بواسطة القنوات الشعرية ، ومن ثم يرجع الى القلب . اما الدم الذاهب الى المخ ، فانه يصل دافئاً ، ليبرد هناك وينقى من الارواح الحيوانية ، التي وصفناها بأنها ذرات دموية تجري في الاعصاب . فاذا تأثرت الاطراف المحيطة بهذه الاعصاب ، عن طريق الاحتكاك بالخارج ، اهتزت هذه الارواح الحيوانية ، وتسرب هذا الاهتزاز الموجي الى المخ ،الذي يعطي اوامره الى الاعصاب ، لتفعل ما يملي عليها . وهكذا تصدر الاعصاب بدورها الاوامر الى العضلات ؛ فتتحرك هذه حركة تتفق وارادة المخ ، لترد بذلك على الخارج . ان الدجاجة التي ترى الثعلب لا تهرب عن خوف ، لان الخوف شعور ، والشعور بدء تفكير ، والنفس الانسانية وحدها تفكر . ولكنها تهرب كما لو كانت خائفة ، اي ان المخ ، وقد رأت الدجاجة الثعلب ، يبرق اوامره الى الاعصاب لتحرك عضلات رجليها ، فتركض الدجاجة هرباً من الثعلب ، كأنها تفر من الموت عن فكر يعي ما يقوم به . ان كل هذا يحدث دون ان يكون

ثمة شعور او فكر . والحيوانات كلها على هذا النمط ، إي انها آلات محضة ، تنفعل بالمؤثر ، وتجيب عنه بطريقة اتوماتية . وقد انتشرت عادة غريبة في عصر ديكارت ، من اتباعه ، هي تعذيب الحيوانات تعذيباً قاسياً ، يدل على ان الانسان المعذِب خلو من الرحمة ، ليبرهنوا بذلك على انهم لا يؤمنون بوجود روح شاعرة في الحيوان . اذن يجوز لهم تعذيبه . ان الحيوان آلة تختلف عن الآلات ، التي يصنعها الانسان ، في انها اكثر تعقيداً . فلو تمكن الانسان من ان يصنع كلباً ، بدقة ، يجمع فيه مجمل الحركات والاشكال ، التي نراها في كلب طبيعي ، لما كان من فرق بتة بين الكلب الطبيعي والكلب المصنوع .

بقي علينا ان نلمح الى شيء ، وهو ان النفس لا تستطيع ان تحرك الجسم بالمعنى الصحيح ؛ ففي الجسم مقدار من الحركة المعينة ، منذ البدء ، تعجز النفس عن ان تضيف اليها حركة جديدة ، لانها تعاكس اذ ذاك القانون الحركي الاول القائل : ان في الطبيعة حركة ، لا تزيد ، ولا تنقص . ان الجسم جزء من الطبيعة وهو مادة مثلها . لذا كانت الحركة موجودة فيه ، منذ البدء ، لتسيرها النفس في وجهات مختلفة ، دون ان تتمكن من خلق حركة جديدة فيه .

وحدة العلوم والهندسة التحليلية

من اهم نتائج تبسيط مظاهر الكون ، وارجاعها آخرا الى امتداد يتحرك ، هو تركيز العلوم كلها على قاعدة مشتركة فيما بينها ؛ وهذا يعني ان المعارف الانسانية في نظره ذات لحمة ، تستمد جوهرها من صميم واحد . وقد شبه ديكارت الفلسفة بشجرة : جذورها الميتافيزيقا ،

وارومتها الفيزيقا ، واغصانها الخارجة من هذه الارومة مـا تبقى من العلوم : وهي ثلاثة الطب ، والميكانيكا ، والآداب . هنا تجلى نبوغه في تاريخ العلوم . فقد كان هذا التوحيد ، اي رد المادة الى الامتـداد ، افضل الصيغ التي ساعدته على ان يمزج بين الهندسة والجبر في علم واحد ، اطلق عليه فيما بعد اسم الهندسة التحليلية La géometrie analytique.

ان كل شيء في الكون يرد الى معادلة هندسية جبرية ، اي ان ديكارت كان ينظر الى الكون نظرة رياضية محضة . ان الطبيعة كلهـا اشكال هندسية ، تنقسم ، وتتحرك ، وفقاً لنواميس جبرية . قـال : « ان العالم كتاب صنف بلغة رياضية . والانسان لا يستطيع ، بدون هذه اللغة، ان يفهم كلمة واحدة من كتاب العالم ». هذا ما قاله ديكارت، وهذا ما آلت اليه اليوم العلوم الاختبارية ، وبعض العلوم الآدابية ، كالاقتصاد ، والاجتماع . ان كل العلوم تحاول ان تسلك طريـق الرياضيات. وهذا اكبر دليل على عبقرية ديكارت الفذة ، التي استطاعت، في ذلك الحين ، ان تسبق الاجيال بخطى جبارة، لتعالج العلوم بالطريقة، التي اخذت من بعده ان تقتاس بها .

مقتطفات

ماقاله ديكارت

١

١ – يجب علينا ، قبل النظر في وجود الاشياء المادية ، ان نبحث الافكار التي لدينا عنها ، أمتميزة هي ام غامضة .

« عليّ ، الآن ، ان انظر في امور كثيرة اخرى ، تتعلق بصفات « الله ، وبطبيعة ذاتي ، اي بطبيعة روحي . وقد اعود الى بحث هذه « الامور ، مرة اخرى ؛ اما الآن ، فاهم الذي يجب ان اصنع – وقد « بينت ما ينبغي فعله ، او اجتنابه ، للوصول الى معرفة الحقيقة – هو ان « احاول الخروج ، فاخلص نفسي من جميع الشكوك ، التي انتابتني ، « في هذه الايام الاخيرة ، وان ارى اذا كنت استطيع ان اعرف « الاشياء المادية معرفة يقينية . ولكن ، قبل ان انظر في امكان وجود « اشياء كهذه ، خارج ذاتي ، يجب علي ان ابحث معانيها ، من حيث « وجودها في فكري ، لارى ايها متميز ، وايها غامض .

٢ – لدينا فكرة واضحة متميزة عن الامتداد ، في طوله، وعرضه، وعمقه .

« ان اول ما اتخيله ، هو ذلك الكم ، الذي شاعت تسميته بين
« الفلاسفة « بالكم المتواصل » ، او بالامتداد طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً ،
« الكائن في ذلك الكم ، او بالاحرى في الاشياء ، التي نصفها به . يضاف
« الى هذا ، اني قادر على ان احصي فيه اجزاء كثيرة مختلفة ، وان انسب
« الى كل جزء منها جميع انواع المقادير ، والاشكال ، والمواضع ،
« والحركات ، وقادراً اخيراً على ان اعين ، لكل واحدة من هذه
« الحركات ، جميع انواع المدة .

٣ – لدينا فكرة واضحة عن الارقام ، والاشكال ، والحركة .

« ولا يقف الامر عند معرفتي لهذه الاشياء ، بوضوح ، حين انظر
« فيها كذلك ، بوجه عام. ولكن، اذا انتبهت بعض الشيء، فانني اهتدي
« الى ما لا يحصى من صفات الاعداد ، والاشكال ، والحركات ، وما
« شابهها ، التي تظهر حقيقتها بقدر عظيم من البداهة، وتلائم طبيعتي ملاءمة ،
« يخيل لي – عندما اكتشفها – اني لم اتعلم شيئاً جديداً ، وانما تذكرت
« ما كنت اعلمه قبلاً ، اعني اني ادركت اشياء كانت في ذهني من قبل،
« وان لم اوجه اليها فكري بعد .

٤ – لدينا افكار عن اشياء كثيرة ، طبيعتها صحيحة ثابتة .

« والذي يستحق الاهمية بمكان ، هنا ، اني اجد في نفسي عدداً لا
« يحصى ، من الافكار عن اشياء معينة ، لا يصح اعتبارها عدماً محضاً
« – وإن لم يكن لها ، ربما ، وجود خارج فكري – . وهي ليست من

« صنعي ، على الرغم من قدرتي على ان افكر فيها ، او لا افكر ، هذه
« الافكار ، لها طبائعها الحقيقية الثابتة . مثال ذلك ، حين اتخيل مثلثاً .
« هذا المثلث — وان كان غير موجود خارج ذهني — لا يخلو الامر من
« ان له طبيعة ، او صورة ، او ماهية محددة ، ثابتة ، خالدة ، ليست من
« اختراعي ، ولا معتمدة على ذهني بتة . ويبدو ايضاً اننا قادرون على
« البرهنة ، عن خواص مختلفة لهذا المثلث ، كأن تكون زواياه الثلاث
« مساوية لقائمتين ، وان تكون الزاوية الكبرى مقابلة للضلع الاكبر ،
« وخواص اخرى كهذه ، اتبينها فيه الآن — سواء اردت ذلك ام لم
« اردهـ — بقدر عظيم من الوضوح ، والبداهة ، مع ان هذا الامر لم يخطر
« ببالي بتة ، حين تخيلت مثلثاً ، لاول مرة . ولذا لا يمكن القول ، ان
« هذه الخواص هي من صنعي واختراعي .

٥ — ان الافكار عن هذه الاشياء ، لم تأتنا من الحواس ، وهي بالضرورة صحيحة .

« ولا وجه لي كي اعترض ، هنا ، بان هذه الفكرة عن المثلث ، قد
« ترد على ذهني بواسطة حواسي ، لاني رأيت — في بعض الاحيان —
« اجساماً ذات شكل ثلاثي ، اجل ، باستطاعتي ان ارسم في ذهني ، ما
« لا يحصى من الاشكال الاخرى ، دون ان تقوم لدي اية شبهة ، في ان
« حواسي ما وقعت عليها ابداً . ومع ذلك ، ففي مقدوري ان اثبت
« خواصاً مختلفة — تتعلق بطبيعتها ، كما تتعلق بطبيعة المثلث — كلها صحيحة
« بلا ريب ، ما دمت اتصورها بوضوح وتميز .

« ينتج عن هـذا انها شيء ، لا عدم محض ، اذ من الامور البديهية

« جداً ، ان كل ما هو حق هو شيء ، وقد برهنت باسهاب ، فوق هذا
« الكلام ، ان كل الاشياء التي اعرفها ، بوضوح وتميز ، هي اشياء
« صحيحة .

« ولنفترض ، انني لم ابرهن على هذا المبدأ ، فطبيعة ذهني تحملني على
« التسليم بصحة الاشياء ، التي اتصورها بوضوح ، حين اتصورها على هذا
« الوجه . واذكر انني – عندما كنت لا ازال شديد التعلق بموضوعات
« الحواس – عددت ، من اشد الحقائق ثبوتاً واستقراراً ، تلك التي
« كنت اتصورها ، بوضوح وتميز ، عن الاشكال ، والاعداد ، وسائر
« الاشياء المتعلقة بالحساب والهندسة .

التأمل الخامس

من كتاب « التأملات »

٢

١ – اهتداء ديكارت الى طبيعة المادة .

« بقيت ثابتاً على القرار الذي اتخذته ، وهو ان لا افرض مبدأ «آخر ، غير الذي اخذت به للبرهان على وجود الله والنفس ، وان لا اقبل «شيئاً على انه حق ما لم يظهر لي انه اوضح ، واوثق ، مما تضمنته براهين « علماء الهندسة من قبل(١). ومع ذلك، اجرؤ على القول انني – فيما يختص « بجميع المعضلات الاساسية ، التي تعود العلماء ان يعالجوها في الفلسفة – « لم اجد وسيلة لشفاء غليلي منها ، في قليل من الزمن ، فحسب ، وانما « اهتديت ايضاً الى بعض القوانين ، التي اقامها الله في الطبيعة ، وطبع « صورها على نفوسنا ، بحيث اننا ، اذا فكرنا فيها تفكيراً وافياً ، لم « نشك في ان كل ما هو موجود ، وحادث في العالم ، محكم التقيد بهذه « القوانين (٢). ولما نظرت في سلسلة هذه القوانين ، ظهر لي اني كشفت

(١) يشير هنا ديكارت الى القاعدة الاولى من منهجه القائلة (ان لا اقبل مطلقاً شيئاً على انه حق ، ما لم يتبين بالبداهة انه كذلك ، اي ان اعنى بتجنب التسرع والتشبث بأراء سابقة . وان لا آخذ من احكامي الا ما يتمثله عقلي بوضوح تام ، وتمييز كامل ، بحيث لا يعود لدي مجال للشك فيه .

(٢) يقصد ديكارت جبرية الطبيعة .Le déterminisme

« عن حقائق كثيرة ، هي انفع واهم من كل ما تعلمته من قبل ، بل
« ومن كل ما املته .

٢ – رجوع ديكارت عن نشر كتاب « العالم » ، والاكتفاء في مقالته ، بايجاز ما يشتمل عليه .

« ولكن ، لما كنت قد بذلت وسعي في توضيح اصول هذه
« الحقائق في كتاب (١) ، منعتني بعض الظروف من نشره ، كان
« احسن ما استطيع فعله للتعريف بها ، ان اسرد هنا بايجاز ما يشتمل
« عليه هذا الكتاب . لقد عزمت قبل تأليفه ، على ان اضمنه كل ما
« كنت اعلمه عن طبيعة الاشياء المادية . وكما ان المصورين ، لا
« يستطيعون ان يمثلوا تمثيلا واحداً ، في لوحة مسطحة ، جميع الوجوه المختلفة
« لجسم من الاجسام ، بل يختارون احد وجوهه الرئيسية ، ويضعونه
« وحده في الضوء ، ثم يتركون وجوهه الاخرى في الظل ، فلا يبرزونها
« الا على قدر ما ، يمكن ان نرى منها عند النظر الى ذلك الوجه ،
« هكذا اقتصرت ، حين خشيت ان لا اضمن مقالتي كل ما كان في ذهني ،
« على ان اعرض ما كنت اتصوره عن الضوء عرضاً جد مفصل . ثم
« اضفت اليها ، بهذه المناسبة ، شيئاً عن الشمس ، والكواكب الثابتة ،
« لان الضوء كله يكاد يصدر عنها ، ثم شيئاً عن السماوات لانها تنقله ،

---

(١) هو الكتاب الذي كان قد بدأ به سنة ١٦٢٩ ، تحت عنوان « العالم او بحث في الضوء » (Le monde ou traité de la lumière) . ثم توقف عن طبعه عندما وصله خبر الحكم القاسي على غاليله . وقد لخص لنا ديكارت مضمون هذا الكتاب في القسم الخامس من مقالته .

« ثم شيئاً عن الكواكب السيارة ، والنجوم ، المذنبة والارض ، لانها
« تعكسه ، ولا سيما عن الاجسام التي هي على الارض ، لانها اما ملونة،
« واما شفافة ، واما مضيئة (١) ؛ واخيراً ذكرت شيئاً عن الانسان ،
« لانه الناظر الى جميع هذه الاشياء (٢) .

٣ – العالم كما تخيله ديكارت

« ولكي اترك جميع الاشياء ، في الظل قليلاً ، حتى اتمكن من ان
« اقول رأيي فيها بحرية ، دون ان ارغم على اتباع الاراء المتداولة بين
« العلماء ، او على دحضها (٣) ، عزمت على ان اترك هنا كل هذا العالم ،
« ليجادلوا فيه ، وان اكتفي بالكلام عما قد يحدث في عالم جديد ، (٤)

---

(١) يسرد لنا ديكارت ، في هذه الاسطر ، التصميم الذي اتبعه لعرض قصة الخليقة، كما تصورها ذهنه .

(٢) قد يتبادر الى ذهن القارىء ، ان الانسان عند ديكارت يأتي اخيراً في فلسفته . والواقع ، كما رأينا ذلك، ان الانا هي اساس كل شيء . ولهذا نرى ديكارت يبتدىء من انا افكر اذن انا موجود . ان الاشياء المادية تكتسب قيمتها من الانسان الناظر اليها ، فكل ما هو في الخارج لا قيمة له مطلقاً ، اذا لم يرتبط بالانسان . ومن هنا اعتبار ديكارت مثالياً من الطراز الاول .

(٣) يشير هنا الى المجادلات البيزنطية ، التي كان يقع فيها المفكرون الوسيطيون ، بصدد الطبيعة . وعقم ابحاثهم العلمية سببه، انهم كانوا يعتبرون الطبيعة ذات حياة ، وان مظاهرها تشتمل على جواهر غامضة ، تكمن في اعماقها . لقد ثار ديكارت على هـذه الطريقة ، لتحديد المادة ، فكانت صفحة جديدة في تاريخ العلم .

(٤) يغمز ديكارت على الفلسفة الوسيطية ، التي كانت تعتبر العالم متناهياً ، وتعتقد انه محاط بفضاءات يتصورها الخيال، وراء حدود العالم .وقد حارب ديكارت هذه النظرة قائلاً، ان المادة فضاء ، وكل فضاء هو شيء واقعي، تعريفاً ، وان فكرة الفضاء الخيالي لا قيمة لها. الفضاء شيء صحيح ، لا خيال .

« لو ان الله خلق ، في مكان من الفضاءات الخيالية (١) ، مادة كافية
« لتأليف هذا العالم ، ثم حرك اجزاء هذه المادة تحريكاً مختلفاً ، وعلى
« غير نظام ، فتكوّن من ذلك خواء (٢) ، كالذي يتوهمه الشعراء ،
« ولم يصنع بعد هذا الا شيئاً واحداً ، وهو امداد الطبيعة بعونه المألوف ،
« وتركها تعمل وفقاً للقوانين التي اقامها فيها (٣) . لذلك ابتدأت اولاً
« بوصف هذه المادة (٤) ، وبذلت الجهد في تمثيلها على وجه ليس لشيء في
« العالم وضوحه وبداهة ، الا ما ذكرته آنفاً عن الله والنفس (٥) ، ذلك
« لانني فرضت ، عن قصد ايضاً ، انه ليس في هذه المادة شيء من تلك
« الصور ، او الصفات (٦) ، التي يجادلون حولها في المدارس ، وليس فيها

١ – ليلاحظ القارىء ، كيف يتهرب ديكارت من التعبير عن ارائه بطريقة صريحة ، فيقول لو . هذه اللو تضفي على نظرته الى العالم ، شكلاً افتراضياً ، لا يتعرض بذلك الى النقد اللاذع . ولكن الواقع ، ان ما يقوله ديكارت ، هو تفسير حقيقي للعالم ، كما يراه .

٢ – الخواء Le chaos

٣ – اعتبر ديكارت ان الله مصدر للعالم ، ولقوانينه . ولكنه لم يتورط كثيراً في هذا الاعتبار . فبعد ربطه العالم بالله ، فسر الكون بطريقة علمية خالصة ، قائلاً ان جبرية الطبيعة قادرة ، وحدها ، على ان تعطينا فكرة واضحة عن بدء التكوين ، وتطوره ، وحركة سيره .

٤ – رأينا في مثل الشمعة ان المادة ، عند ديكارت ، هي محض امتداد .

٥ – النفس ، والله ، والمادة ، بديهيات لا يمكن للعقل البشري ان يرتاب منها .

٦ – يقصد بالصور ، هنا ، الصور الجوهرية التي كانت الفلسفة الوسيطية تفسر بها اعمال الاجسام . اما الصفات فهي الصفات الحقيقية ، التي كانت تفسر بها خصائص الاشياء . مثلاً ، ان النفس مرتبطة بالجسد . فهي صورته ، اي جوهره ، والاحساسات صفاتها . وسيراً في هذه الخطى ، ننسب نحن الى الاشيا صوراً جوهرية تسكنها ، وصفات حقيقية .

« على العموم شيء لم تكن معرفته طبيعية بالنسبة الى نفوسنا ، بحيث لا « يمكن معها تكلف الجهل به .

٤ – وحدة القوانين الجبرية .

« ثم بينت ما هي قوانين الطبيعة . وقد حاولت ، دون ان اسند « حججي الى اي مبدأ آخر، غير كمالات الله اللامتناهية (١) ، ان ابرهن « على جميع القوانين التي خامر العقول الشك فيها ، وان ابين انها على « نمط ، لو خلق الله عوالم كثيرة ، لما كان فيها عالم واحد لا يراعي هذه « القوانين . ثم بينت بعد ذلك كيف يجب ، بحسب هذه القوانين ، ان « ينتظم القسم الاكبر من مادة هذا الخواء ، وكيف يجب ان يترتب « على هيئته (٢) ، تجعله شبيهاً بسماواتنا ، وكيف يجب عند هذا ان « تؤلف بعض اجزائه ارضاً ، وبعض اجزائه سيارات ونجوماً مذنبة ، « وبعض اجزائه الاخرى شمساً وكواكب ثابتة .

٥ – ماهية الضوء .

« وهنا توسعت في موضوع الضوء ، فاوضحت باسهاب ما هو هذا « الضوء ، الذي نفرض وجوده في الشمس ، والكواكب ، وكيف « ينبجس من هناك ، ويخترق في لحظة واحـــدة مسافات السماوات « الشاسعة ، وكيف ينعكس على الارض من السيارات والنجوم

---

١ – ان ثبات الحركة في المادة من ثبات الله . فالله اذن هو الذي يضمن ثبات قوانين الطبيعة .

٢ – اي بالحركات اللولبية ، لان الفراغ غير كائن في المادة . لهذا عندما تتحرك الاجسام ، تكون حركاتها لولبية الشكل .

« المذنبة . اضف الى ذلك ايضاً اشياء كثيرة تختص بالجوهر ، والوضع ،
« والحركات ، وبجميع الصفات المختلفة ، التي تتصف بها هذه السماوات ،
« وهذه الكواكب ، بحيث رأيت ان ما قلته كاف للتعريف بانه لا يلاحظ
« في سماوات عالمنا هذا، وكواكبه، شيء لا ينبغي له، او لا يمكنه ، على
« الاقـل ، ان يظهر مشابهاً كل الشبه ذلك العالم، الذي وصفت ، في
سماواته وكواكبه (١) .

٦ – حقيقة الارض .

« وانتقلت بعد ذلك الى تفصيل الكلام عن الارض ، فذكرت
« كيف يجب ان تتجه جميع اجزائها الى محورها ، اتجاهاً محكماً ، على
« الرغم من افتراضي بصراحة، ان الله لم يضع اي ثقل جاذبي في المادة، التي
« تتركب منها (٢) ، وكيف يجب ان يحدث وضع السماوات
« والكواكب ، ولا سيما وضع القمر ، على سطحها المغمور بالماء والهواء،
« مداً وجزراً مشابهين في جميع احوالهما للمد والجزر ، اللذين يشاهدان
« في بحارنا . وذكرت ، عدا ذلك ، كيف يحدث هذا الوضع جرياناً
« في الماء والهواء ، من الشرق الى الغرب ، على النحو الذي نشاهده بين
« المدارين ، وكيف تستطيع الجبال ، والبحار، والينابيع ، والانهار ،
« ان تتكون على سطح الارض بصورة طبيعية ، وكيف تحصل المعادن

---

١ – ان ديكارت يعطي اذن تعليلا واقعياً .

٢ – نرى هنا كيف ان ديكارت يلغي من الطبيعة جميع القوى الغامضة ، التي كانت الفلسفة الوسيطة تزودها اياها . لقد صارت الطبيعة ، عند ديكارت ، امتداداً صرفاً .

« في المناجم، وتنمو النباتات في الحقول، وتتولد في الارض، على العموم،
« جميع الاجسام، التي تتألف من عناصر مركبة .

٧ – حقيقة النار .

« ولما كنت لا اعرف من بين الاشياء الاخرى، التي هي في العالم،
« شيئاً غير النار يحدث الضوء بعد الكواكب، اخذت ابين بوضوح تام
« كل ما يختص بطبيعتها : فقلت كيف تحدث، وتغتذي، وكيف
« لا يكون لها في بعض الاحيان الا حرارة بلا ضوء (١)، ولا يكون
« لها في احايين اخرى الا ضوء بدون حرارة (٢)، وكيف يتأتى لها
« ان تحدث الواناً مختلفة في اجسام متباينة، وكيف تذيب بعض
« الاجسام، وتصلب بعضها الآخر، وكيف تكاد تأكلها كلها او تحيلها
« الى رماد ودخان، واخيراً كيف تكوّن من هذا الرماد زجاجاً
« بمجرد فعلها الشديد . ولما كان قد بدا لي ان استحالة الرماد الى زجاج،
« هي اجدر بالاعجاب، من اية استحالة اخرى في الطبيعة، وجدت لذلك
« لذة خاصة في وصفها .

٨ – الخلق المستمر

ومع هذا لم ارد ان استخرج من كل هذه الاشياء، كون العالم قد
« خلق على الوجه الذي فرضته، لانه من الارجح ان يكون الله قد جعله،
« منذ البداية، على ما يجب ان يكون (٣) ولكنه من المؤكد – وهذا

١ – مثال ذلك الكلس الحي
٢ – مثال ذلك الماء الفوسفوري
٣ – اي ان يكون الله قد خلق العالم تام التكوين، منذ البداية، لانه – اي الله – كامل . وكمال الله يستلزم كمال الكائنات .

« الرأي متداول بين علماء اللاهوت عامة – ان الفعل الذي يبقيه الله به،
« الآن ، لا يختلف عن الفعل الذي خلقه به ، بحيث لو فرضنا انه لم يهبه
« في البدء غير صورة الخواء ، وانه حين اقام قوانين الطبيعة امدها
« بعون منه ، لتعمل على مقتضى عادتها ، لجاز لنا ان نعتقد ، دون ان
« نخالف معجزة الخلق (١) ، ان جميع الاشياء ، التي هي مادية محضة ،
« كانت تستطيع بهذا وحده، وعلى مر الزمان ، ان تصير الى ما هي عليه
« الآن. ان تصورنا لطبيعتها ، على هذا الوجه ، عندما نراها تتولد شيئاً
« فشيئاً (٢) ، هو ايسر بكثير من تصورنا لها ، حين لا ننظر اليها وهي
« تامة الوضع .

٩ – جسم الانسان .

« وانتقلت ، بعد ذلك ، من وصف الاجسام الجامدة والنباتات ،
« الى وصف الحيوانات ، ولا سيما الانسان . ولما كنت لم احصل ، بعد،
« على معرفة كافية بالانسان ، للتحدث عنه بالاسلوب الذي تحدثت به عن
« غيره – موضحاً المعلولات بالعلل ، ومبيناً من اي العناصر ، وعلى اية
« هيئة ينبغي للطبيعة ان تحدثه – اكتفيت بالافتراض ان الله صنع جسم
« الانسان ، مشابهاً تمام المشابهة لاحد اجسامنا ، سواء اكان ذلك في
« الشكل الخارجي لجوارحه ، ام في التكوين الداخلي لاعضائه ، دون

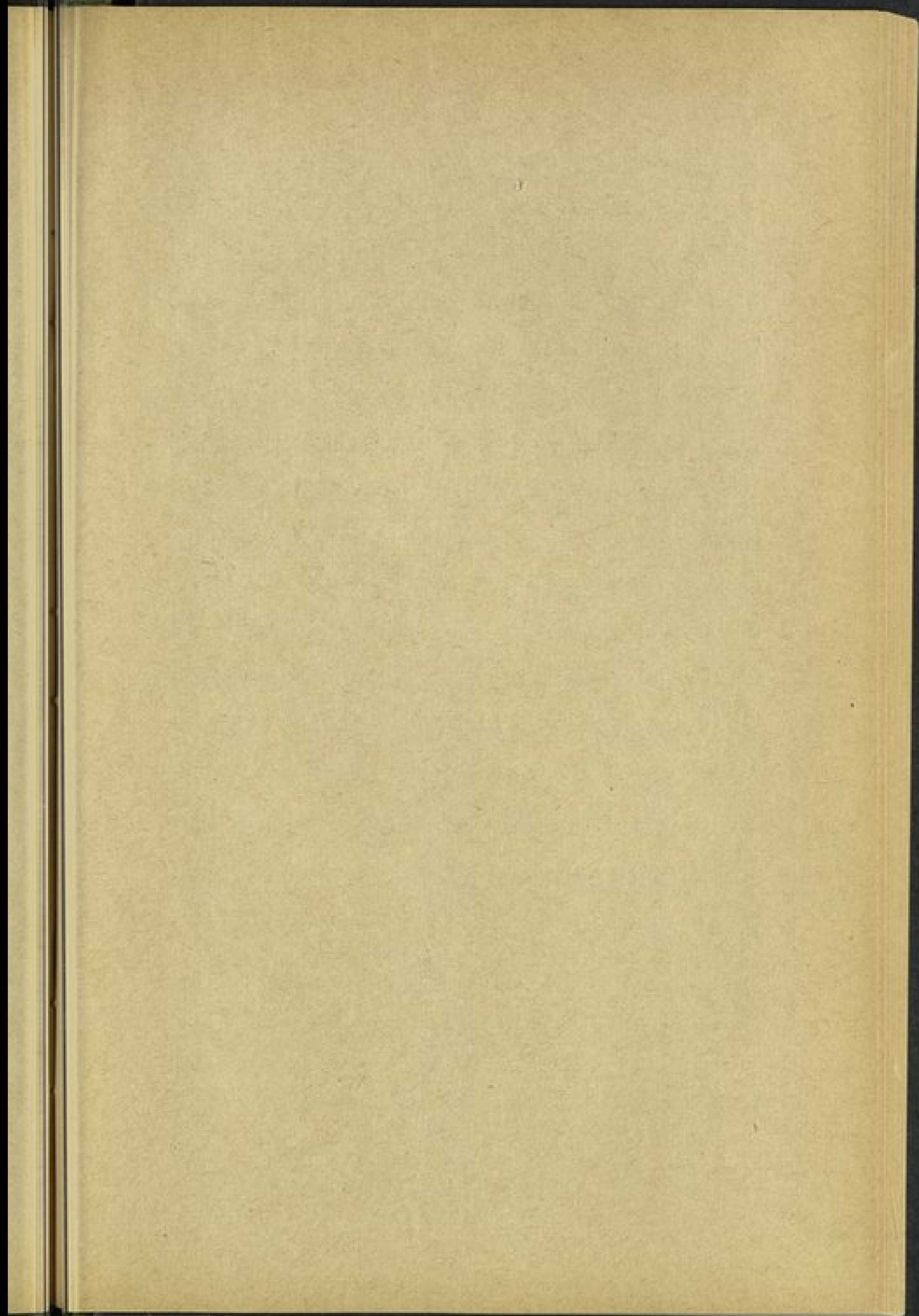
١ – هذه نظرية الخلق المستمر (La création continuée) . لقد خلق الله العالم ، وهو يديم بقاءه . فهو اذن مبدع ومبق .

٢ – نلاحظ هنا كيف ان ديكارت يميل الى التسليم بنظرية التطور ، دون ان يناقض نظرية الخلق . فهو يحاول ان يوفق بين هاتين النظريتين .

« ان يركبه من مادة غير التي وضعتها ، ودون ان يضع فيه بدءاً اي
« نفساً ناطقة ، ولا اي شيء اخر ، يقوم فيه مقام النفس النباتية او
« الحساسة (اللهم الا ما اذكى في قلبه من نار ليس لها ضوء ، كالتي
« وصفتها من قبل ، وتصورتها من طبيعة النار ، التي تسخن الكلأ
« المخزون ، قبل ان يصبح يابساً ، او تجعل الانبذة الجديده تغلي ، حينما
« نتركها تختمر فوق الثفل من عصارتها) . لانني – عندما بحثت عن
« الوظائف ، التي يمكن ان توجد تبعاً لذلك ، في هذا الجسم – وجدت
« فيها تماماً جميع الوظائف ، التي يمكن ان تكون فينا ، دون ان نفكر
« فيها ، اي دون ان يكون للنفس مشاركة فيها . وما اعنيه بالنفس ،
« هو ذلك الجزء المتميز عن الجسم ، الذي قلنا عنه سابقاً ، ان طبيعته
« ليست الا بالفكر . ان هذه الوظائف كلها متشابهة ، ويمكن القول ان
« الحيوان العديم النطق يشابهنا فيها . ولم استطع ، من اجل هذا ، ان
« اجد فيها اية وظيفة من الوظائف التابعة للفكر ، التي هي وحدها خاصة
« بنا ، من حيث نحن بشر ، في حين انني وجدتها كلها فيه ، لما فرضت
« ان الله خلق نفساً ناطقة ، وعلقها بهذا الجسم على هيئة معينة .

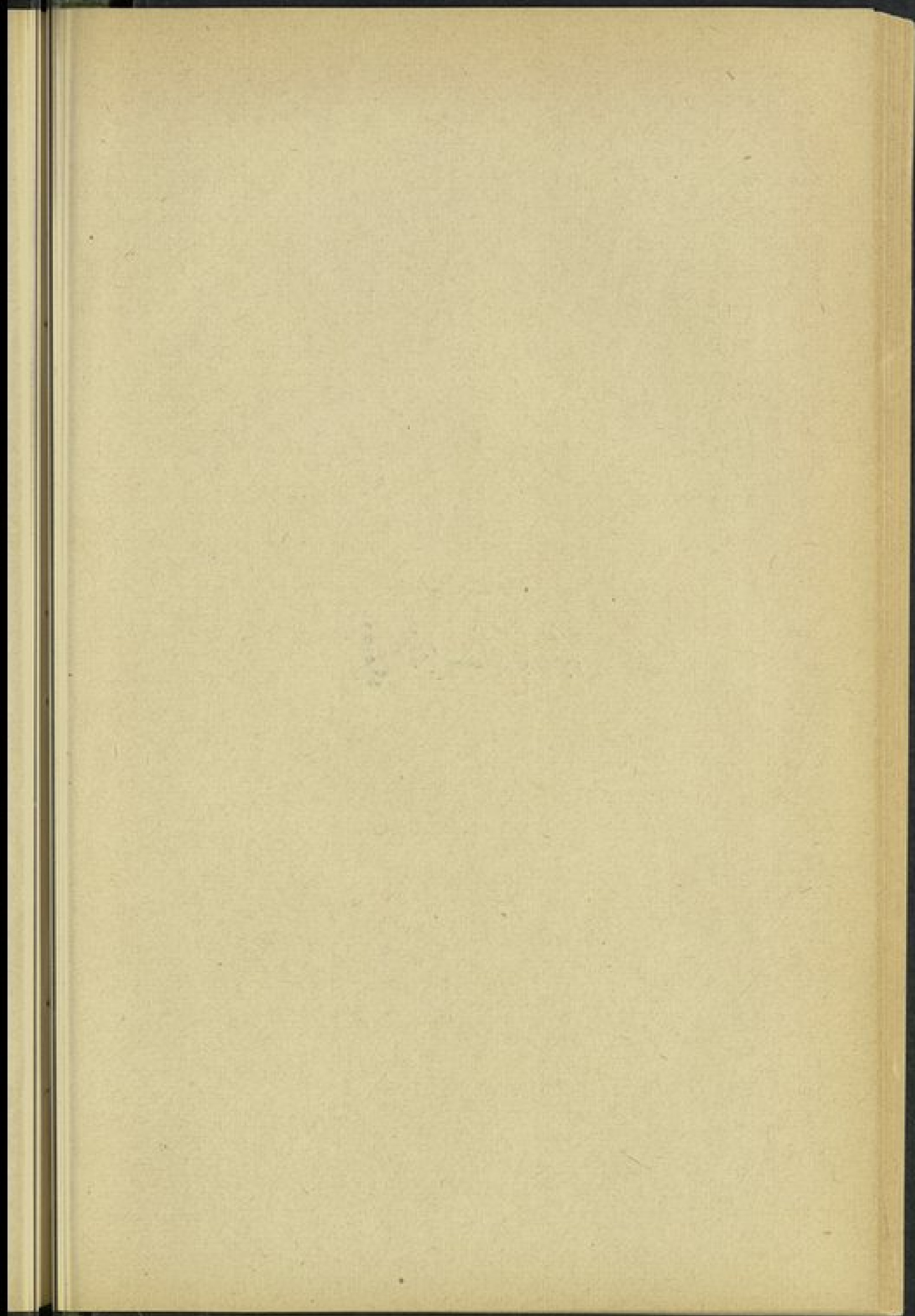
القسم الخامس

من كتاب « مقالة في المنهج »



اليوم السادس

في الآداب الديكارتية



طفنا ، في خمسة ايام ، بابرشية ديكارت ، وهي من اماكن الفكر المقدسة، التي ما زال الفلاسفة المحدثون يحجّونها، ليتبركوا منها، ويستهدوا بنور حكمتها . وقد ولجنا هذه الابرشية من بابها الرسمي، وهو الشك ، الذي يعتبر نفياً للتاريخ ، او بدء تاريخ جديد ، يجب ، كما قال ديكارت، ان يبدأ منه كل طالب حكمة ؛ ثم امعنا في السير بعض الشيء ، فاجتزنا ممراً كبيراً ، هو المنهج الذي سنّه ديكارت ، وفقاً للروح الهندسية ، واراده متسللاً وحيداً الى مناطق ابرشيته الثلاث : النفس ، والله ، والعالم . لكننا لم نأت على صفوة هذه الفلسفة ، لاننا لم نصل بعد الى المحراب ، الذي نستشرف منه غايتها القصوى .

*

يتفلسف الانسان ليحصل على الحقيقة ، والغاية من الحصول على الحقيقة ان يسعد المرء ، والسعادة تشمل الروح والجسم : والا ما هي قيمة الحقيقة ، اذا كانت لا تسعدنا هنا وهناك معاً ؟ ما هي الفائدة من الفلسفة ، اذا كانت لا تعيننا على استبانة الطرق ، التي تؤدي بنا الى الراحة في الدنيا ؟ الحقيقة ملك الدارين ، والا سقطت عن دكتها ، وبطلت في ذاتها ان تكون حقيقة .

ان الافكار التي تبقى ، في تلافيف الذهن ، غيبيّات لا تتحقق في عالم الواقع ، هي فقاقيع لا غير تحوّل انتباه الانسان عن اثمن ما يجب ان يدركه ، وهو السعادة. وتقوم السعادة على التثبت من خلود النفس بعد الموت ، وعلى التحكم بالمادة ، لينتفع الانسان من الطبيعة ، ويمسك بازمة جسمه . هنا ، تبين لنا واقعية ديكارت الصريحة . فقد نظر الى الدنيا ، كما نظر الى الآخرة ، معطياً هاتين المساحتين حظهما الوافي من الحقيقة . هنا يتضح لنا معنى الشجرة التي شبه الفلسفة بها .

قال في مقدمة (مبادىء الفلسفة) ما يلي : « ان الفلسفة جمعاء تشبه شجرة ، جذورها ما بعد الطبيعة ، وارومتها الطبيعة ، واغصانها الخارجة من هذه الارومة ما تبقى من العلوم ، وهي ثلاثة : الطب ، والصناعة ، والآداب : واعني بالآداب (١) – وهي اسمى العلوم واكملها – تلك

(١) اعتاد بعض كتابنا ان يترجموا كلمة Morale باخلاق ، كما فعل احمد امين في مؤلفه الذي سماه كتاب الاخلاق . ولكن هذه الترجمة غير موفقة للاسباب التالية :

ان لفظة اخلاق – ونحن نحتفظ بها ترجمة لكلمة Mœurs – تدل على صفات في الانسان ، تتعلق بمزاجه ، يساهم في تكوينها ، نوع التربية التي يتلقاها ، والبيئة التي يعيش فيها ... الخ وهذا يعني ان لكل واحد منا طباعاً ، هي عادات يتألف منها القسم الاكبر من حياته اليومية ، فيأكل ، وينام ، ويمشي ، ويعاشر ، ويتكلم ، وفقاً لهذه الطباع ، او السجايا التي يكون قد جبل عليها . هي صفات الانسان كما هو ، لا كما يجب ان يكون . لهذا كانت الاخلاق وليدة اللاوعي ، والتكرار ، وكانت اعمالا سهلة ، لا تستلزم جهداً جهيداً . فللأسود اخلاق ، وللأبرص اخلاق . وهكذا قل عن الطويل والقصير ، والمعافى والمريض ، والغني والفقير ، والفرنسي والالماني ، والساكن بلاداً حارة او باردة . لكل اخلاق عضوية ناتجة عن مزاجه ، وبيئته ، وتربيته ، وتراثه .

اما لفظة آداب – ونحن نحتفظ بها ترجمة لكلمة Morale – فهي تشير الى اعمال واعية ، تتطلب من الانسان ان يبذل جهداً في سبيل القيام بها ، حتى يصل الى الكمال

« التي تستوجب معرفة كاملة للعلوم الاخرى . هذه الاداب هي اعلى
« درجات الحكمة .... ولما كنا لا نجني الثمار الا من اطراف اغصان
« الشجرة ، لا من جذورها واورمتها ، فان المنفعة الاولى في الفلسفة
« تأتي من اجزائها ، التي نتعلمها اخيراً » . فقيمة الفلسفة ، والحالة هذه ،
ان تتحول ، في النهاية ، الى آداب يتمكن الانسان بها من ان يعيش
هنا حياة سكينة ، روحاً وجسداً ، فيسكن ضميره من شوكة الموت ،
ويسلم ايضاً من وجع الامراض .

*

لم يكتب ديكارت آدابه ، اي انه لم يؤسلب آراءه الادبية ، كما فعل في
غيرها . ومن العسير ان نعرف الدافع الحقيقي ، الذي حداه على الامساك

الروحي . لذا تصدر عن الارادة والحرية ، وتستلزم عناء كلياً لتحقيقها . هي مشادة عنيفة
بين الانسان كما هو ، والانسان كما يجب ان يكون . ان الأخلاق عيش ، اما الآداب
فحياة . ومفاد ذلك ، ان الانسان يتلقى الاخلاق بدون مشيئة منه ، ولكنه يريد
الآداب ، او لا يريدها ، بملء حريته . من اجل هذا ، كانت الآداب هي التي تميز بين
الخير والشر ، وهي التي تفرق بين اخلاق حسنة واخلاق سيئة ، لان الأخلاق في حد
ذاتها ، ليست حسنة ولا سيئة : هي اخلاق لا اكثر ولا اقل . فاذا غضب الغضوب ،
كان غضبه ، من حيث كونه غضباً ، صفة خلقية ، اي سجية مزاجية . اما اذا حاول
الغضوب ان يكبح جماح غضبه ، خاضعاً بذلك لمثل عليا ، يريد ان يقتاس بها ، فان عمله
يكون قد تجاوز منطقة الاخلاق ، وعد ادباً

ان الغضب المكبوح عمل صادر عن الارادة والحرية ، يرمي الى كمال روحي .
هو عمل يرفع الانسان فوق العامة ، فيصقله ، ويكسبه قدرة على نفسه . وقد اصطلح
العرب على استعمال كلمة ادب ، وآداب ، — كما جاء في كتاب الغزالي «الادب في الدين»
(ومن بعض فصوله ، آداب المعاشرة ، آداب الاكل ، آداب القاضي ، آداب الولد مع
والده) — لكل ما يأدب الناس الى المحامد ، وينهاهم عن القبائح . فالادب ترويض واع ،
وتذليل ارادي ، ودعوة حرة الى الاصلاح .

عن كتابة آدابه ، بطريقة واضحة منتظمة . ولكن باب التعليل مفتوح ، هنا ، على مصراعيه ، وخيوط رفيعة من النور تلقي ، على هـذا العسر ، اضواءاً تذلله ، فيهون .

قد يعود هذا الرفض الى مجرد حذر من لدنه ، لان الآداب اكثر الآراء مساساً بالعقائد ، التي يسير جميع الناس على شرائعها ، في حياتهم اليومية . لذا تتناحر المشارب فوق عتباتها ، لتكون مثاراً للنقداللاذع ، واللوم الشديد . من اجل هذا ، كان ديكارت كثير المخاوف . فلم يفصح عن هذه الاراء الآدابية ، الا في بعض رسائله الخاصة ، ليأمن شر الذين يرتصدونه ، وقد كانوا كثيرين .

وقد يعود هذا الرفض ايضاً ، الى عدم اكتمال العلوم ، لان الآداب الكاملة تستلزم علوماً كاملة . فهي تاج العلوم وخاتمتها ، كما تقول الشجرة الديكارتية . ولما كان العلم ناقصاً ، حينذاك ، لم يدرك بعد الشوط الاخير ، الذي يجب عليه ان يدركه ، فقد كانت الاداب ناقصة ، بحكم هذا الواقع ، لانها منوطة بالطب والطبيعيات ؛ ان كتابة الاداب تأتي في النهاية ، لانها زبدة العلوم الانسانية . فهل يكون ديكارت قد ارجأ تدوين ارائه الادابية ، الى آخر ايامه ، كي تستوفي العلوم شروطها ، جاهلاً ان الموت كان قاعداً له على طريقه ؟ ام يكون قد احال هذه المهمة على الاجيال المقبلة ، التي سيتاح لها ان تشهد اكتمال العلوم ، فتقوم برفع صرح الآداب ، على اساس واضح مطلق ؟

*

ـ مهما يكن من امر ، فالآداب الديكارتية ليست محجوبة عنا كل الحجب ،

لانه ترك لنا بعض معالمها ، التي تنبئنا عن صريح تمامها ؛ وما علينا الا ان نتصفح مقالته في المنهج ، لتبين لنا هذه المعالم . فقد اعترف ، هو ذاته ، بانه كان يعير هذا الموضوع كبير اهتمامه ، لان الفلسفة ، في نظره ، مردافة للحكمة . وكم صرح – في مقدمة كتابه (مبادىء الفلسفة) – مثبتاً ان كلمة فلسفة تعني دراسة الحكمة ، وان الحكمة لا تعني الحذر في الاعمال ، فقط ، بل المعرفة الكاملة لجميع الاشياء ، التي يستطيع الانسان ان يعرفها ، سواء لتدبير حياته او للمحافظة على صحته واكتشاف العلوم كلها ؛ ومن هنا كون الفلسفة والحكمة سواءً . لذا نرى ديكارت يوجه كل نشاط افكاره ، ليدرس الخير الاسمى ، الذي يهيمن على الفلسفة والحكمة ، في آن واحد . اما آدابه ، فهي تقسم ثلاثة اقسام : الآداب الموقتة ، والاداب العلمية ، ثم الاداب الكاملة .

١

الآداب الموقتة

مر بنا ، ان الآداب الكاملة لا تدرك ، الا بعد ان يستكمل العلم شروطه ، مما يضطرنا الى ان ننتظر هذا الاستكمال ، فنوقف كل حكم آدابي ، لنحصل بالشك على اسمى درجات البداهة . ومعنى هذا ، انه يجب علينا ان نعطل كل شيء ، الى ان نجد الحقيقة المطلقة .

ولكن الحياة اليومية ذات ضرورات سائرة ، لا تقبل الارجاء . فقد نستطيع ارجاء جميع احكامنا الفكرية ، الى اجل غير معين ، ولا نستطيع ارجاء فعل آدابي واحد ، مهما كان تافهاً . لهذا كان من الواجب ان نتبنى آداباً موقتة ، نسير على شرائعها ، ريثما نصل الى اليقين الاكبر ، فنبني آداباً كاملة .

هذه الاداب الموقتة ، هي آداب تجريبية ، فقط ، تدفع الانسان الى امام واجباته ، التي تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية . لقد وجد ديكارت نفسه بين امرين : عدم التمكن من ارجاء هذه الواجبات المستعجلة وتوقيف مقتضياتها السلوكية ، وعدم الرغبة ايضاً في ان يحرم اطايب الحياة ، حين تقبل عليه في بعض الظروف . لذا نراه يتبنى آداباً

موقتة ، ينظم بها اعماله الاجتماعية ، وفروضه نحو جسده ، ريثما يدرك بعد الشك آداباً تتسم بميزتي الضرورة والشمول .

اجل ، اذا كان الشك يمكننا ، بغية الوصول الى الحقيقة ، من ان نوقف احكامنا النظرية ، فهو عاجز كل العجز عن ان يوقف لحظة واحدة مستلزمات الحياة اليومية . ان هذه المستلزمات لا تنتظر ، لانها الشيء الوحيد الذي لا نستطيع ، منذ البداية ، ان نشك فيه ، والا يتوقف الشك ذاته عن نشاطه النظري . فالتمسك بآداب موقتة شيء لا مناص منه ، ريثما نصل الى البداهة ، عن طريق الشك . لهذا كانت الاداب الموقتة عملاً معقولاً raisonnable اي قريباً الى العقل ، لا عملاً عقلانياً ، rationnel اي مرتكزاً على العقل .

قال في اول القسم الثالث من (مقالته) : « كما انه لا يكفي ، قبل « ترميم المنزل الذي نقيم فيه ، ان نهدم وان نعد المواد والبنائين ، او ان نزاول بانفسنا عمل البناء ، ونرسم ، عدا ذلك ، تصميم البناء بدقة ، بل « يجب علينا ، ان يكون لنا منزل آخر ، نستطيع ان نسكنه براحة ، « اثناء الترميم ، هكذا ، اقمت لنفسي آداباً موقتة ، كي لا ابقى متردداً « في اعمالي ، حين يضطرني عقلي الى التردد في احكامي ، ولا احرم ذاتي « منذ الان ان اعيش اسعد حياة استطيع اليها سبيلاً . هذه الآداب « الموقتة ، تشتمل على ثلاث حكم ، او اربع » .

الحكمة الاولى

كان هدف ديكارت ان يشيد صرحه الادابي على اسس البداهة ، والوضوح ، والتمييز ، وفقاً للمنهج الذي رغب فيه ركيزة للفلسفة عامة .

وهو عمل عقلاني ، يستلزم التروي ، لانه يقضي بتعطيل العقائد السابقة ، ريثما يقشع الريب الغمام عن البداهة ، فيظهر الوضوح ، ويبين التمييز . لكن ديكارت لم ير نفسه قادراً ، في الاداب ، على ان يوقف الواجبات اليومية ، مهما كان بعيداً عن الحق ، لان متطلبات الحياة العملية ، لا تقبل التسويف . لهذا اضطر الى ان يتبنى طرازاً موقتاً من الاداب المتبعة ، يفضي به السير الى البداهة ، التي يريد ، فيعقلن آدابه . وقد رأى ان النهج على آداب قومه ، هو الاوفق بادىء بدء ، ما دام لا بد له من آداب يقتاس بها . قال في القسم الثالث من (مقالته) :

« تقوم حكمتي الاولى ، على ان اخضع لقوانين بلادي وعاداتها ،
« محتفظاً بالديانة التي انعم الله علي بان ربيت فيها، منذطفولتي ،متمسكاً،
« في الامور الاخرى ، باكثر الاراء اعتدالا ، واقلها افراطاً ، مما اتفق
« على الاخذ به ، في ميدان العمل ، اعقل الذين كان علي ان اعيش معهم.
« فقد تبين لي – منذ الحين ، الذي بدأت فيه ان لا اقيم وزناً لارائي
« الخاصة ، رغبة مني في وضعها كلها موضع الاختبار – انه ليس في
« مقدوري ان اعمل خيراً من الاقتداء باراء اعقل الناس . لهذا عقدت
« النية على ان اسير في خطى الذين كان علي ان اعيش بينهم ، وان كان
« قد بدا لي،انه ربما وجد ايضاً عند الفرس والصينيين،ما عندنا من اصحاء
« العقول . ثم تيقنت انه يجب – كي اقف على حقيقة ارائهم – ان انظر
« الى ما يفعلون لا الى ما يقولون ، لان فساد اخلاقنا اقلّ عدد الذين
« يقولون كل ما يعتقدون ، ولأن الكثيرين يجهلون هم انفسهم ما
« يعتقدون . ذلك ، لان الفكر الذي نعرف به الشيء ، يختلف عن

« الفكر ، الذي نعرف به اننا نعرف هذا الشيء ، ولان كلا من هذين
« الفكرين ، غالباً ما يكون بدون الآخر . وقد اخترت ، من بين
« الاراء المقبولة على السواء ، اكثرها اعتدالاً ، لانها دائماً هي الايسر
« للتطبيق ، والاحسن على الارجح ، ما دام الافراط من دأبه ان يكون
« سيئاً ، ولانني اظل اقرب الى السبيل القويم — اذا وقعت في
« الخطأ — مما لو اتبعت احد الطرفين ، وكان السبيل الذي يجب ان
« آخذ به ، هو السبيل الاخر .

« واخص بالذكر ، من امثلة التطرف ، جميع العهود التي تنقص
« شيئاً من حرية المرء . ذلك ، ليس لانني انكر حق القوانين ، التي تريد
« ان تعالج قلق النفوس الضعيفة — فتسمح للمرء ان يتقيد بنذور او عقود ،
« تضطره الى ان يثبت عليها ، اذا كان له غرض صالح ، او غرض سواء
« لا صالح ولا طالح ، في سبيل تأمين التجارة — بل لانني لم ارَ في
« العالم شيئاً يظل دائماً على حال واحدة ؛ ولانني ، فيما يتعلق بي ، كنت
« مصمماً على ان احسّن احكامي ، لا ان اجعلها اسوأ . لهذا رأيتني
« ارتكب خطئاً فادحاً ، مخالفاً للعقل ، لو اخترت امراً من الامور ،
« في وقت ما ، واضطرني هذا الاختيار الى ان اعتبر هذا الامر صالحاً
« ايضاً ، فيما بعد ، عندما يبطل ان يكون صالحاً ، او عندما اكف انا
« عن ان اعتبره صالحاً » .

الحكمة الثانية

يوصي ديكارت ، في هذه الحكمة الثانية ، بالامانة التامة للآداب
الموقتة ، بعد ان تعقد النية على اتخاذها . ان كلمة موقتة لا تعني ، في هذا

المكان ، ان الانتقال من آداب الى آداب ، بسرعة وهوس ، هو امر مستحب . ان مثل هذا الانتقال يؤخر السير نحو الاداب الكاملة ، التي يبحث عنها . قال في القسم الثالث من (مقالته) :

« تقوم حكمتي الثانية على ان اكون ، جهد استطاعتي ، جازماً « صامداً في اعمالي ، وان اتمسك باكثر الاراء شكاً ، بعد ان اكون قد « اعتزمت عليها ، كما لو كانت مؤكدة للغاية ؛ مثلي في هذا العمل مثل « المسافرين الذين ، اذا ضلوا في بعض الغابات ،وجب عليهم ان لا يضربوا « فيها التواء ، هنا وهناك ، وان لا يقفوا عند مكان واحد : وانما ينبغي « لهم ان يسيروا دائماً في جهة واحدة ، فلا يغيرونها لاتفه الاسباب ، وان « كانت المصادفة ، ربما ، هي التي حملتهم في بادىء الامر ، على اختيارها. « ذلك ، لأنهم ، اذا لم يفض بهم السير الى حيث يريدون ، يبلغون على « الاقل ، في النهاية ، مكاناً يكونون فيه ، على الارجح ، خيراً مما لو « ظلوا في وسط الغابة .

« هكذا اعمال الحياة ، التي لا تحتمل التأجيل غالباً . ولذا كان من « الحقائق البالغة اليقين ، انه يجب علينا ان نرجح الاراء ، اذا لم نتمكن « من استبانة اصحها . حتى ، وان لم نلاحظ في بعضها رجحاناً اكثر من « بعض ، فانه يجب علينا ، رغم ذلك ، ان نأخذ ببعضها ، وان لا « نعتبره ، بعد هذا ، مشكوكاً فيه ، من حيث علاقته بالعمل ، فنحلها « منزلة الاراء الصحيحة ، الثابتة ، لان العقل الذي حملنا على الاخذ بها ، « هو عينه كذلك .

« لقد استطعت ، منذ ذلك الحين ، ان اتحرر بهذا من كل ندم

« وتأنيب ، من شأنها ان يقلقا ضمائر النفوس الضعيفة ، المترددة ، التي
« تستسلم الى اشياء تعتبرها صالحة ، بادىء بدء ، ثم تحكم فيما بعد انها سيئة »

الحكمة الثالثة

يظهر ديكارت ، في هذه الحكمة الثالثة ، رواقية صريحة . فهو يؤمن ، كما تؤمن الفلسفة الرواقية ، بفعل الارادة ووجود الحرية في الانسان . وقد عنى الفلاسفة الرواقيين ، عندما قال في سياق الحديث « هنا ، ينحصر خاصة ، على ما اظن ، سر اولئك الفلاسفة الذين استطاعوا ، قديماً ، ان يتحرروا من سطوة الحظ » قال في القسم الثالث من (مقالته) :

« تقوم حكمتي الثالثة على ان اغالب دائماً نفسي ، لا ان اغالب الحظ ؛
« وعلى ان اغير رغباتي ، لا ان اغير نظام الكون ؛ وبالجملة على ان
« اتعود الاعتقاد ، انه لا شيء في متناول قدرتنا ، تماماً ، سوى افكارنا ،
« بحيث نكون عاجزين ، كل العجز ، عن ان نحقق ما لا نقدر عليه ، من
« الاشياء الخارجية ، بعد ان نبذل خير ما في طاقتنا . وقد بدا لي ان
« هذا وحده كاف ، ليصدني عن ان اريد في المستقبل شيئاً ، لا يمكنني
« الحصول عليه ، كما انه كاف ايضاً ليجعلني راضياً بما انا فيه ؛ لانه ، لما
« كانت ارادتنا لا تميل بالطبع الا الى الاشياء ، التي يصورها لها الذهن
« ممكنة ، بوجه من الوجوه ، فنحن على يقين - اذا اعتبرنا كل الخيرات
« الخارجة عنا ، متساوية البعد عن قدرتنا - من ان اسفنا على حرماننا ،
« بغير ذنب منا ، خيرات يظهر اننا مدينون بها لمولدنا ، لا يكون اشد
« من اسفنا على اننا لا نملك بلاد الصين او المكسيك . كذلك ، اذا
« عملنا ، كما يقولون ، بفضيلة واقع الحال ، فلا نرغب في ان نكون اصحاء ،

« ونحن مرضى ، ولا احراراً ، ونحن في السجن ؛ اكثر من رغبتنا الآن
« في ان يكون لنا اجسام من مادة قليلة الفساد ، كالماس ، او ان
« يكون لنا اجنحة نطير بها كالطيور .

« ولكنني اعترف بان المرء محتاج الى تمرين طويل ، والى كثير من
« تكرار التأمل ، حتى يتعود النظر من هذه الناحية الى جميع الامور .
« هنا ينحصر خاصة، على ما اظن ، سر اولئك الفلاسفة الذين استطاعوا ،
« قديماً ، ان يتحرروا من سطوة الحظ ، وان ينازعوا آلهتهم السعادة ،
« رغم الآلام والفقر . لقد كان همهم الاكبر دائماً ان يحترموا الحدود ،
« التي فرضتها عليهم الطبيعة ، وان يقتنعوا تمام الاقتناع ، بانه ليس لهم
« سلطان الا على افكارهم ، وان ذلك وحده كان كافياً لمنعهم من ان
« يميلوا الى شيء آخر . لهذا كانوا يتصرفون في افكارهم تصرفاً مطلقاً ،
« بحيث كان يحق لهم معه ان يعدوا انفسهم اغنى ، واقوى ، واسعد ،
« واكثر حرية من اي انسان آخر ، حبته الطبيعة والحظ بكل ما هو
« ممكن ، ولكنه لم يعتنق تلك الفلسفة ؛ لذلك لا يحصل على كل ما
« يريد »

الحكمة الرابعة

لا بد للانسان من عمل يمتهنه . وقد اعتاد معظم الناس ، وما زالوا،
ان يمتهنوا العمل الذي يدر عليهم اكثر من غيره . فيأخذون من كسب
المال دليلاً ، يسترشدون به ، لانتخاب العمل الذي يمتهنون . هذه
القاعدة ، التي يسير عليها معظم الناس ، خاطئة اصلاً ، لانها تعاكس روح
التربية الصحيحة . وقد ثار عليها ديكارت في هذه الحكمة الاخيرة .

فاظهر ان لكل انسان دعوة ، اي ميلاً . هذا الميل ، مهما كان موضوعه ، وكان المال الذي يدره شحيحاً ، هو الذي يجب على الانسان ان يتقيد به ، فينتقي المهنة الموالية له . وهو الاساس الوحيد الذي يخوله النجاح . قال في القسم الثالث من (مقالته) :

« ثم اردت ، نتيجة لهذه الآداب ، ان استعرض مشاغل الناس « المختلفة ، في هذه الحياة ، لاختار افضلها . ولئن كنت لا اقول شيئاً « عن مشاغل الآخرين ، فقد رأيت انني لا استطيع ان افعل خيراً من « المثابرة على العمل ، الذي اهتديت اليه ، اي ان انفق كل حياتي في « تثقيف عقلي ، وان اتقدم ، قدر المستطاع ، في معرفة الحقيقة ، تبعاً « للمنهج الذي خططته لنفسي .

« لقد شعرت بسرور بالغ ، منذ بدأت باستخدام هذا المنهج ، حتى « اعتقدت انه ، ليس في استطاعة المرء ان يجد ، ههنا ، سروراً احلى من « هذا السرور ، ولا اكثر منه براءة . ولما كنت اكشف كل يوم ، « بهذا المنهج ، عن بعض الحقائق التي بدت لي انها ذات شأن ، وان غيري « من الناس يجهلها في الاغلب ، كان الرضى الذي نلته منها يملأ كل نفسي ، « الى حد جعل ، ما بقي من الاشياء ، لا ينال مني شيئاً » .

ايضاح

قد يحسب القارىء ، بعد هذا العرض السريع لحكمه الاربع ، ان ديكارت لم ينتخب هذه الآداب الا مصادفة ، فلم يرتكز ، قبل ان يتخذها ، على مبررات معقولة . وهكذا تصبح آداب ديكارت ، على ضوء هذا الحسبان ، وليدة الفور اعتباطية . ولكن واقع الحال يظهر

العكس تماماً ، لان هذه الآداب ، التي دعاها ديكارت موقتة ، هي ذاتها التي استقرت في ذاته، اخيراً، وتبناها آداباً نهائية. فكلمة موقتة لا تعني، هنا ، ان هذه الآداب هي لوقت من الزمن ، تترك بعده في سبيل آداب اخرى ، غريبة عنها كل الغرابة . ان ديكارت لم يكن اعتباطياً الى هذا الحد في انتخابه آداب قومه .

فقد تصرف ديكارت بموجب ما يفرضه المعقول، والمعقول لا يختلف عن العقلاني الا بالحاجة الى البرهان . وهذا يعني ان المعقول يحمل ، في ثناياه ، شيئاً من احكام العقلاني، فيكون بحاجة الى البرهان، لا غير ، ليصبح عقلانياً. ان كلمة موقتة تشير، هنا، الى الوقت اللازم للمعقول، كي يحصل ديكارت على البرهان الذي يريد ، حينئذ تنقلب هذه الآداب المعقولة الى آداب عقلانية ، ويصير هو مسؤولاً عن تصرفاته الآدابية .

ان ديكارت لم ينتخب آدابه الموقتة عفواً ، ولكنه استضاء بنور العقل الصافي . هذا العقل الصافي ، هو الذي اشرف ، من البداية الى النهاية ، على بناء الآداب الديكارتية . لذا لم يتمكن من ان يقطع الصلة القائمة بين نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء. ان بين المعقول والعقلاني تدرجاً يتتابع صعداً من الغموض ، الى الوضوح ، فالبداهة . قال في نهاية الحكمة الرابعة ما يلي :

« ان القواعد الثلاث السابقة ، لم توضع الا لمواصلة تعليم نفسي ، لان « الله وهب كل واحد منا نوراً يميز به الحق من الباطل . فلولا عزمي « على اعمال فكري الخاص في اختبار اراء الآخرين ، يوم يحين اختبارها، « لما اعتقدت انه يجب علي الاقتناع بها لحظة واحدة . وكذلك لولا املي

« باني لن اضيع اي فرصة للوصول الى ما هو افضل من هذه الاراء، ان
« كان هنالك ما هو افضل ، لما عرفت من اجل ذلك ان احرر نفسي ،
« من هواجس التردد في اتباعها . واخيراً ، لو لم اتبع طريقاً رأيت
« نفسي فيه ، واثقاً من تحصيل جميع المعارف ، التي انا اهل لها ،ومتيقناً
« كذلك ، وبالوسيلة ذاتها ، من تحصيل جميع الخيرات ، التي قد تدخل
« في نطاق قدرتي ، لما عرفت ان احدّ من رغباتي ، ولا ان اكون
« راضياً . لأن ارادتنا لا تميل الى اتباع شيء ، او الى الفرار منه ، الا
« بحسب ما يمثله الذهن لها من صلاح هذا الشيء او فساده . ويكفي ان
« يجيد المرء الحكم ، لكي يجيد العمل ، وان يكون حكمه اصدق حكم
« مستطاع ، ليفعل ايضاً احسن ما يمكنه فعله ، اي ليكتسب جميع
« الفضائل ، ويكتسب معها جميع الخيرات الاخرى التي يمكنه تحصيلها .
« واذا اعتقد المرء ان ذلك هو كائن ، استطاع ان يكون سعيداً ».

٢

الآداب العلمية

ان الاداب التي سنعرضها بايجاز ، ههنا ، ليست نسبية كالاداب الموقتة ، او التجريبية (١) ، ولكنها آداب مبنية ، في عرف ديكارت ،

---

(١) لكلمة تجريبية Empirique معنى خاص ، ما زال بعض المترجين يخلطون بينها وبين كلمة اختبارية Expérimental .

ان المعرفة التجريبية هي معرفة فطرية ، لا واعية ، مبهمة ، ناتجة عن التكرار والعادة . هـذه المعرفة ، لا ترتكز على البحث والتنقيب الواعين ، اللذين يتوخاهما الانسان، وسيلة يصل بها الى ادراك الحقيقة . فالولد مثلاً ، الذي اعتاد ان يرى الحجر يهبط دائماً من الاعلى الى الاسفل، يدرك هذا الواقع ادراكاً فطرياً ، ساذجاً ، غامضاً، دون ان يعلله تعليلاً علمياً . فيجيء تفسيره اقرب الى الاسطورة منه الى الحقيقة الايجابية، لانه عاجز عن التفرقة بينه وبين العالم الخارجي . فمعرفته هذه هي معرفة تجريبية . ولم تشذ عن هذه القاعدة معرفة الانسانية في اول عهدها ، ومعرفة كل واحد منا لا يمعن في واقع الامور امعاناً دقيقاً .

ثم يشب هذا الولد ، وينمو عقله ، فيعلم ، اذ ذاك ، بعد التجربة ان ثمت ناموساً في الكون المادي، تسقط بموجبه الاجسام الصلبة من الاعلى الى الأسفل . هذا الناموس هو الجاذبية الكونية . حينئذ تتحول معرفته من معرفة تجريبية الى معرفة اختبارية ، مشرفاً بها على وقائع الامور من حيث هي ، لا من حيث هو . فيعطي الطبيعة هكذا حقها من الوجود المستقل عنه ، مسلماً بصحة التجربة وحقيقتها . هذه المعرفة الواضحة ، هي وليدة فكر واع يدرك الروابط السببية الكائنة بين العلل والمعلولات . لهذا يتحرر

على اسس ايجابية . من اجل هذا اعتبرها آداباً علمية . فهي تتحدى الزمان والمكان ، وتتجاوزهما ، لتصبح في متناول كل انسان . لقد ركز ديكارت هذه الاداب على قاعدتي الضرورة والشمول ، اي على ما لا يخولنا ان نعتبرها آداباً موقتة . فعلى اي شيء تقوم هذه الاداب العلمية ؟

سعادة الجسم

سبق الكلام في ان الانسان مفطور على طلب السعادة الارضية . ولا غرو ، فمبدأ السعادة ناموس مغروس في القلب البشري ، منذ ان كان . وما من احد يريد ان يتخلى عن السعادة ، ههنا ، مهما كان زاهداً ،

الانسان بها من التصديق العفوي ، والمعرفة الغامضة الناتجة عن المزاولة او المران فقط. هذه المعرفة هي معرفة اختبارية . فالاولى اذن ، اي التجريبية ، هي معرفة فطرية ، مبهمة ، لا واعية ، وليدة المصادفة والعادة والممارسة . اما الثانية ، اي الاختبارية ، فهي معرفة مكتسبة ، واعية ، واضحة ، تصدر دائماً عن تفكير سابق في الاشياء .

لنضرب مثلاً آخر على ذلك : ان معرفة الطبيب الطبية هي معرفة اختبارية ، ومعرفة المغربي الطبية هي معرفة تجريبية . الاول يقضي السنين الطوال في المختبرات ، يدرس الجراثيم ، كي يبرىء الناس من الامراض بطريق العلم : هذه معرفة اختبارية ، اي علمية ، لانها وليدة تنقيب واع . اما معرفة المغربي الطبية ، الذي يتوصل ، بفضل التجارب لا العلم ، الى معرفة حقيقة مرض من الامراض ، فهي معرفة تجريبية غامضة لا غير ، لانها وليدة المصادفة. وقد ينجح المغربي المجرب حيث يخفق الطبيب المختبر . وعلى الرغم من هذا ، فان معرفته لا تتم بالعلم الصحيح . وقد اوضحت لغتنا ، في مثل عامي سائر ، هذا الفارق الكائن بين التجربة والاختبار . تقول في المثل المذكور (اسأل مجرب ولا تسأل حكيم) .

وقد ابان ايضاً كلود برنار Claude Bernard هذا الفارق بين المعرفة التجريبية والمعرفة الاختبارية في كتابه الخالد (مدخل الى دراسة الطب الاختباري) .

قال كلود برنار بصدد هذا ما ترجمته : « نستطيع ان نتثقف ، اي ان نكتسب خبرة

الا بعد ان يحقق في الحصول عليها . فالحب الفاشل ، والامل الضائع ، والمرض المدنف ، حرمانات تحوّل نظر الانسان عن السعادة الارضية ، فيكف عن طلبها ، قانعاً بالسماويات . لكنه مخلوق ، في الاصل ، على السعي وراءها سعياً حثيثاً ، في هذه الحياة . وقد اثبتنا ، في ما سبقت الاشارة اليه ، ان غاية الفلسفة ، كما يعرفها ديكارت ، يجب ان ترمي الى اسعاد المرء ، ههنا ايضاً . ولكن بعض العوائق تحول بيننا وبين هذه السعادة . فما هي هذه العوائق ؟ هنا تقوم الرحى التي تدور حولها الاداب العلمية .

عالم الاهواء

مر بنا ، خلال بحثنا في علمنفس ديكارت ، ان الانسان يحمل بين جنبيه عالمين يتناقضان كل التناقض ، هما ، النفس المفكرة والجسم الممتد.

«.في ما يحيط بنا ، اما تجريبيا واما اختباريا . فهناك اولا نوع من المعرفة او الخبرة
« اللاواعية ، التجريبيه ، يكسبه المرء بمزاولته الامور . لكن هذه المعرفة التي نكتسبها
« من هذه المزاولة يرافقها حتما تعقل اختباري مبهم ، نقوم به دون ان نعي ذلك ،
« ونقرب فيه بالتالي بين الوقائع كي نطلق حكما عليها. فبمقدورنا اذن ان نحصل على
« الخبرة بتفكير تجريبي ، لاواع . لكن هذا السير الغامض ، الذي تسلكه الروح ،
« قد شاده العالم منهجا واضحا معقلنا ، يتقدم تقدما اسرع واوعى نحو الهدف المبين.هذا
« هو المنهج الاختباري في العلوم ، الذي يكسبنا الخبرة دائما ، بموجب تعقل محكم قائم
« على فكرة نستمدها من الملاحظة ونتيخها الى الخبرة .»

نستنتج من هذا التعريف لكلود برنارد ، وهو تعريف صحيح ، ان المعرفةالتجريبيه لا تناقض روح العلم الحق، ولكنها مرحلة من المراحل البدائيه التي يجبعلى الانسان والانسانيه ان يمرا بها ليصلا الى المعرفة الاختبارية.لهذا كان الفارق بين هاتين المعرفتين فارقاً في الدرجة لا في النوع ، اذ لا بد من التجربه لادراك الاختبار ومن هنا تحديد المنجد لفعل خبر . قال : خبر الشيء : علمه عن تجربة .

ان العالم الاول هو عالم الحرية ، والعالم الثاني هو عالم الجبرية . الا ان هذه الثنائية القاطعة ، لم تعم ديكارت عن الرابطة القائمة ، رغم ذلك ، بين النفس والجسم . فالنفس تتأثر بالعالم الخارجي ، عن طريق الجسم الذي يبرق لها ، بواسطة الغدة الصنوبرية ، هذه التأثيرات دون ان تمتزج هي بالجسم امتزاجاً جوهرياً . وهكذا يتكون عالم ثالث ، هو عالم الاهواء . فما هي الاهواء ؟

الاهواء انفعالات النفس بالعالم الخارجي ، عن طريق الجسم ، ايضاً ، عكس الفكر الذي تتصف به النفس وحدها ، وعكس الامتدادالجبري الذي يتصف به الجسم وحده . ان النفس لا تساهم في صفة الامتداد ؛ الجسم وحده امتداد . والجسم لا يساهم في صفة الفكر ؛ النفس وحدها فكر ؛ ولكن النفس والجسم يساهمان معاً في الاهواء مساهمة فعالة . ومعنى هذا ، بكلام اخر ، ان لكل هوى انفعالاً في النفس يوازيه عمل في الجسم . فاذا تغير العمل في الجسم ، تغير الانفعال الموازي له في النفس ، واذا تغير الانفعال في النفس تغير العمل الموازي له في الجسم . ان بين الانفعالات النفسية والاعمال الجسمية توازياً محكماً . وبعبارة اوضح ، ان الانفعالات والاعمال ترجمتان مختلفتان لمعنى واحد . لنضرب مثلا على ذلك ، فنأخذ الغضب :

الغضب

ان الغضب تنفسن وتجسمن في آن واحد ، اي انه انفعال في النفس وعمل في الجسم . اما التنفسن فهو يعود الى ان الغضب انفعال او شعور . هو نوع من الحقد ، تختلج به حيال من يريد ان يحتقرنا ، او ان يؤذينا .

فهو ناتج اذن عن سبب في الخارج ، وموجه الى هذا السبب عينه ، اي الى فئة معينة من الناس ، الذين لا نحفظ لهم في قلوبنا محبة او احتراماً . لهذا يجوز لنا ان نعتبره بدء انتقام ، ومظهراً من مظاهر الانانية .

ولكن الغضب لا يكون انفعالا نفسياً فقط . هو تجسمن ايضاً ، اي انه ارتسامات في الجسم . هذا التجسمن يختلف باختلاف الامزجة . فمن الناس من تنتابهم الرجفة عندما يغضبون ، او يشحب لونهم ؛ ومنهم من يعلو الاحمرار وجههم . ومن الناس من يبكون . اما غضب الذين يشحب لونهم ، فهو اشد خطراً من الذين يبكون ، أو يعلو الاحمرار وجههم . ذلك لانهم يستخدمون جميع قواهم منذ البدء ، فينتقمون ببكائهم او باحمرار وجههم ؛ هؤلاء لا يريدون الانتقام حقاً . اما الذين يعقدون النية على الانتقام الصحيح ، فانهم يحزنون في قرارة انفسهم ، عندما يرون انهم مضطرون الى الانتقام ، وكثيراً ما يخافون من الشر الذي سيتبع تصميمهم . لهذا يشحب وجههم ، ويبرد مزاجهم . ولكنهم يستحرون في النهاية ، عندما يقدمون على تنفيذ انتقامهم ، بمقدار ما يبردون في البداية . فهم شبيهون بالحمى التي تبدأ باردة ، هذه الحمى خطرة للغاية .

هذا هو الغضب ، انفعال في النفس وعمل في الجسم . وهكذا قل عن الاهواء كلها ، كالحزن ، والحقد ، والشهوة ، والرغبة ، والخوف ، والسخرية ، والاحتقار ، والحسد ، واليأس .. الخ . فهي وحدها تعكر صفو راحتنا وتحول انظارنا عن طلب السعادة في هذه الحياة الدنيا . علينا اذن ان نتحرر منها ، لنتمتع بالسعادة المبتغاة .

قلنا بان التنفس والتجسمن يحدثان في آن واحد ، اي ان توازياً صريحاً يقوم في الاهواء بين الانفعالات النفسية والاعمال الجسمية . فلا انفعال في النفس الا وله ارتسامات في الجسم . وهذا يعني ان التحكم بالاعمال الجسمية ، عن طريق الجسم ، يساعدنا كثيراً على التحرر من الانفعالات السلبية، التي تعكر علينا صفاء الفكر الخالص . هذه الاهواء هي سبب شقائنا. فاذا تحررنا منها ، تحررنا من التعاسة، فنكون سعداء. والسبيل الى هذا هو ان نسيطر على الاعمال في الجسم . فاذا استطعنا مثلاً ان نزيل ، بواسطة الجسم ، شحوب الوجه ، نتحكم بالغضب كانفعال في النفس . وهكذا قل عن الحزن ، واليأس ، واللؤم ، والخيانة ، .. الخ . فاننا نتعتق منها يوم نتمكن من القضاء على ما يوازيها من اعمال في الجسم .

هنا يتضح لنا السبب الذي حدا ديكارت على ان يبوىء الطب والطبيعيات مركزاً ممتازاً في صرحه الفلسفي ، فذكرهما قبل الاداب في شجرة تصنيفه ، معتبراً اياهما مدخلين لا بد منهما الى السعادة ، في هذه الحياة . ان السعادة تزيح لنا الستار عن حقيقة المادة ، فنتعرف على قواها ، وننيخها بالتالي الى رغباتنا . بالطبيعيات نصبح اسياد الطبيعة ، فلا نعود تحت رحمتها . اما الطب فهو مفتاح الجسم . به نكشف عن اسرار مزاجنا ، فنتدبره ، ونتعهده ، وندير اجهزته وفقاً لمبتغياتنا ، ما دام الانفعال ترجمة نفسية في الجسم . قال ديكارت في اول القسم السادس

من مقالته في المنهج :

« لم اكن قط كثير الاعتزاز بالامور ، التي كانت تصدر عن نفسي .
« ولم اكن قط اعتقد انني مضطر الى ان اكتب عنها شيئاً ، ما دمت
« لم اجنِ من ثمرات الطريقة ، التي استخدمتها ، غير اقناعي في بعض
« مسائل العلوم النظرية ، او محاولتي تدبير اخلاقي وفقاً للاحكام ، التي
« علمتني اياها طريقتي . وما ذلك ، الا لأن كل انسان يكثر ، فيما يتعلق
« بالاداب ، من الافصاح عن وجهة نظره فيها ، بحيث لو ساغ – لغير
« الذين نصبهم الله حكاماً على شعوبه ، او للذين وهبهم من النعمة والهمة
« ما يكفي لصيرورتهم انبياء – ان يتناولوا بالتغيير شيئاً من الاداب ،
« لكان عدد المصلحين مساوياً لعدد العقول .

« ومع انني كنت كثير الاعجاب بتأملاتي ، فقد كنت اعتقد ان
« لغيري من الناس ايضاً تأملات ، ربما كانوا اكثر اعجاباً بها . لكنني لم
« اكد احصل ، على بعض المبادىء العامة ، في علم الطبيعة ، والاحظ
« – وانا ابدأ باختبارها في مختلف المعضلات الجزئية – مدى ما تستطيع
« ان تسوق اليه ، ومبلغ اختلافها عن المبادىء التي استخدمتها الى الان ،
« حتى شعرت بانني لا استطيع ان اكتمها ، دون ان اخلّ اخلالاً كبيراً
« بالقانون ، الذي يوجب علينا توفير الخير العام ، لجميع الناس على
« قدر امكاناتنا .

« لقد ابانت لي هذه المبادىء ، انه يمكننا الوصول الى معارف عظيمة
« النفع ، في الحياة ، وانه يمكننا ان نجد – بدلاً من هذه الفلسفة النظرية ،
« التي تعلم في المدارس – فلسفة عملية ، اذا عرفنا بواسطتها ما للنار ،

« والماء ، والهواء ، والكواكب ، والسموات ، وسائر الاجسام
« الاخرى ، التي تحيط بنا من قوة وافعال ، معرفة متميزة ، كما نعرف
« آلات صناعاتنا ، استطعنا ان نستخدمها بالطريقة ذاتها ، في جميع ما
« تصلح له من الاعمال ، وان نجعل انفسنا بذلك سادة الطبيعة ومالكيها .

« والمقصود من ذلك – ليس اختراع عدد لا نهاية له من الصنائع ،
« التي تجعل المرء يتمتع من دون اي جهد بثمرات الارض ، وما فيها
« من اسباب الراحة – وانما الغرض الرئيسي منه ، حفظ الصحة ايضاً ،
« التي هي بلا شك الخير الاول ، واساس جميع الخيرات الباقية في هذه
« الحياة . ذلك ، لأن النفس ذاتها تتعلق تعلقاً قوياً بالمزاج ، وبترتيب
« اعضاء البدن . واذا كان من الممكن ايجاد وسيلة ، تجعل الناس عامة
« اكثر حكمة ، ومهارة ، مما هم عليه الان ، فاعتقد انه يجب البحث
« عنها في علم الطب .

« ولا انكر ، ان في الطب المزاول ، الان ، قليلاً من الاشياء
« التي لها نفع يستحق الذكر . وانا متيقن – دون ان يكون غرضي من
« ذلك احتقار علم الطب – انه ما من انسان ، حتى بين الذين يحترفونه ،
« يقرّبان ما عُلِمَ منه ، ليس شيئاً يذكر تقريباً ، بالقياس الى ما بقي
« مجهولاً ، وانه من المستطاع التخلص من عدد ، لا نهاية له ، من
« الامراض البدنية والنفسية ، بل ومن ضعف الشيخوخة ، اذا عرفت
اسبابها معرفة كافية ، وعرفت جميع الادوية التي زودتنا اياها الطبيعة .

« ولما كنت قد عقدت النية ، على ان انفق كل حياتي في البحث
« عن علم ضروري ، وكنت قد اهتديت الى طريق بدا لي ان من شأن

« سالكه ، ان يجد حتماً هذا العلم – الا اذا عاقه عنه قصر الحياة ، ونقص
« التجارب – رأيت انه ليس لهذين العائقين علاج احسن من ان اطلع
« الجمهور ، بامانة ، على القدر القليل الذي اهتديت اليـه ، وان ادعو
« ارباب العقول الجيدة الى السعي ، لتجاوز الحد الذي بلغته ،
« باشتراكهم جميعاً ، كل وفق ميله وعلى قدر استطاعته ، في التجارب
« التي يجب القيام بها ، واطلاع الجمهور ايضاً على جميع الامور ، التي قد
« يوفقون لمعرفتها ، حتى اذا ما بدأ اللاحقون من حيث انتهى السابقون ،
« واتصلت اعمار الكثيرين واعمالهم ، وصلنا جميعاً الى ابعد مما يستطيع
« الوصول اليه كل فرد وحده » .

اخفاق الحلم الديكارتي

ان الآداب العلمية ، كما تصورها ديكارت ، هي بمثابة قانون صحي ، يمكن الانسان من السيطرة على الاهواء ، والتحرر منها ، لتوجيه عواطفه نحو السعادة المطلوبة . ولكن ديكارت لم يستطع ان يتحفنا بهذا الطب العلاجي ، رغم الجهود التي بذلها في سبيل تكوينه . اما سبب هـذا الاحجام ، او الاخفاق ، اذا شئت ، فقد يعود الى عجز ديكارت عن ايجاد هذا الطب العلاجي ، او الى فكرة اسناد تحقيقه الى الاجيال المقبلة ، التي تكون اطول باعاً ، واعلى كعبا ، في تفهم اسرار الجسم الانساني . فهل نحن باقون اذن تحت رحمة هذه الاهواء السلبية ، وسيطرتها علينا ، ريثما تصل الاجيال المقبلة الى كشف الستائر عن هذا الطب العلاجي ؟

سؤال خطير ، لا بد من طرحه على انفسنا ، وقد اجاب عنه ديكارت بالنفي . كلا ، لسنا عبيداً للجسم ، وان كنـا نجهل بعد القسم الاكبر

من المحركات الخفية التي تديره . فهو علة استعبادنا ، لا شك في ذلك ، وهو علة خلاصنا ايضا ، لا شك في ذلك . لان علاقة النفس بالجسم هي ذاتها علاقة الجسم بالنفس ، اي انها علاقة متبادلة فيما بينهما. وهذا يعني بكلام اخر ، ان كل انفعال في النفس يوازيه عمل في الجسم ، وان الذي يصل الى النفس بطريق الجسم ، يصل ايضا الى الجسم بطريق النفس . فاذا كنا لا نستطيع ان نؤثر على الجسم بالجسم ، اي مباشرة ، فبمقدورنا ان نؤثر على الجسم بالنفس ، اي غير مباشرة ، بطريق الارادة .

الارادة

ان الطب يحارب الاهواء السلبية ، بطريق الجسم . الا ان هذه العلاجات الصحية غير متيسرة ، في الوقت الحاضر . فهل يذهب الانسان ضحية هذا النقص العارض ، فيسعد انسان اخر الايام ، ولا يسعد انسان اليوم ؟ ان جوهر الانسان ، في عرف ديكارت ، واحد لا يتبدل رغم الزمان والمكان ، والسعادة حق شرعي لجميع الناس . فاذا كان انسان اخر الايام سيتمكن من التحكم باهوائه، حق لانسان كل زمان ومكان ان يتمتع بهذه السعادة . والطريقة الوحيدة للقضاء على الاهواء السلبية ، والوصول الى السعادة ، ما دام الطب العلاجي لم يرَ النور بعد ، هي الارادة، الكائنة في متناول كل انسان، مهما كان زمانه ومكانه. الارادة هي الصفة التي تحدد الانسان ، قال ديكارت في الفقرة الثانية والخمسين بعد المئة ، من كتابه (بحث في الاهواء) ما يلي :

« لا اجد فينا الا شيئاً واحداً يخولنا بحق ان نحترم انفسنا ، هو « ان نكون احراراً وان نسيطر على مشيئاتنا . لان الافعال هي وحدها

« التي تصدر عن هذه الحرية ، والتي من اجلها نحمد او ندم . هذه الحرية
« هي التي ترفعنا الى مستوى الله بجعلنا اسياد انفسنا .

وقال في الفقرة الواحدة والاربعين من الكتاب ذاته ، ما يلي :

« الارادة حرة في طبيعتها ، لا تجبر ابداً . ولقد ميزت في النفس
« بين لونين من الافكار : بين افعالها اي مشيئاتها ، وبين اهوائها ،
« اخذاً هذه الكلمة بمعناها الشامل الذي يحتوي على كل ضروب
« الادراكات الحسية . ان مشيئاتها في قبضة يدها ، والجسم لا يستطيع
« ان يدخل عليها تغييراً ما ، الا بطريقة غير مباشرة . اما الاهواء ،
« بالعكس ، فانها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالاعمال الجسمية . والنفس لا
« يمكنها ان تغير هذه الاعمال بطريقة مباشرة ، الا عندما تكون هي
« ذاتها علة هذه الاعمال . اذن يقوم فعل النفس على ان تحرك – اذا
« ارادت امراً من الامور ، الغدة الصنوبرية ، الملتصقة بها التصاقاً حميا –
« الحركة اللازمة في سبيل احداث النتيجة المبتغاة » .

أساليب الارادة

ان النفس لا تسيطر مباشرة الا على نفسها . اما سيطرتها على الجسم فغير مباشرة ، اي ان النفس لا تستطيع ان تبدل عملا بعمل . ان النفس تبدل انفعالاً بانفعال ، فيتبدل العمل المقابل ، ما دامت الانفعالات والاعمال ، متبادلة العلاقات . فما هي الطرق التي تلتجىء اليها الارادة لتسيطر على اعمال الجسم ؟ هناك طرق ارادية ثلاث تستطيع النفس بها ان تقضي على الاهواء السلبية :

اولا – بالارادة تستطيع النفس ان توقف نتائج العمل الجسمي ، لا

العمل الجسمي ذاته . مثلا ، ان الضرب في حالة الغضب نتيجة طبيعية . فنحن قديرون ، في هذه الحالة ، ان نمنع انفسنا عن الضرب ، لا عن الغضب. ان الغضب هوى او انفعال ، لا بد منه عندما يحدث . والنفس لا تستطيع ان تزيله كعمل في الجسم ، ما دامت لا تؤثر على الجسم تأثيراً مباشراً . ولكنها قادرة بطريقة غير مباشرة على ان توقف ، بفضل ارادتها ، العواقب الوخيمة التي تصدر عن الغضب ، كالضرب ، والشتم والقتل ؛ وهكذا نصل الى النتيجة عينها ، التي كان باستطاعتنا ان نصل اليها بطريق الطب العلاجي ، لو قدر له ان يكون .

ثانياً – بالارادة تستطيع النفس ان تغير حركة الغدة الصنوبرية ، فيتغير اتجاه الارواح الحيوانية ، موقظاً فينا هذا الفعل هوى جديداً ، او هوى معاكساً للهوى الذي نريد ان نحاربه . مثلا ، نحن في حالة حزن ، والحزن روح حيواني يسير وفقاً لحركة في الغدة الصنوبرية . فالنفس قادرة على ان تغير حركة الغدةالصنوبرية ، وبذلك، يتغير الروح الحيواني . لذا ، على النفس ان تبدل هوى الحزن هوى سواه ، او عكسه ، لتتحرر اذ ذاك من الحزن ونتائجه الجسمية الهدامة .

ثالثاً – ان الرابطة الكائنة بين الفكر والجسم هي رابطة قوية للغاية. فاذا استطعنا ان نجمع بين فكرة من الافكار وبين عمل جسمي ما ، بحيث يعتاد احدهما الاخر ، لا بد للعمل الجسمي من الظهور عندما تبرز هذه الفكرة . بالعادة نستطيع ان نغير النظام الطبيعي الخاص بالاهواء ، فنقلب رأساً على عقب الرابطة القائمة بين الجسم والنفس . مثلا ، من الطبيعي ان نيأس ، عندما نفشل في احد المشاريع . ولكننا قادرون

على ان نجعل الفة بين عمل الفشل وفكرة الامل . فيجب عندما نفشل ، ان نلتجيء رأساً الى امل جديد ، دون ان ندع مجالا لليأس في انفسنا . وهكذا دواليك ، فنعتاد التفكير بالامل ، ونطرد اليأس مطلقاً من حياتنا . هذا هو الترويض النفسي الذي اراده ديكارت احدى الوسائل الفعالة لبلوغ السعادة ههنا .

اذا كان الطب العلاجي ، وعلوم الطبيعة ، قد اخفقت حتى الان في اسعاد الانسان ، فان الارادة كفيلة وحدها بالقضاء على الشقاوة . ولا اجد ابرز من الرسالة التالية ، لتلخيص اداب ديكارت العلمية ، واعطائنا فكرة واضحة ، عما اراد ان يسجله في كتابه (بحث في الاهواء) وقد وجه ديكارت هذه الرسالة الى الاميرة اليزابيت في اول عهد الصداقة بينهما . هذه الرسالة تعد بحق من امتع الرسائل التي كتبها ديكارت .

الرسالة الى الاميرة

يخاطب ديكارت الاميرة ، فيظهر الواجب الذي يقضي على الانسان ان يعتني بالاشياء النافعة ، وان يهمل ما لا يأتيه بغير المضرة . فالظامىء لا يطلب الا جرعة ماء ، والجائع لا يبذل الثمين الا لقاء الخبز ، الذي يحفظ به حياته . لهذا يعتبر ديكارت ان عناية الانسان بجسمه ، هي من باب عنايته بنفسه . اذن عليه ان لا يبذل شيئاً من جهوده ، الا في سبيل ما عائده اليه ، والسير على هذا النهج دليل الى كمال عقله . ومن هنا الاعتبار القائل ان العاقل لا يعمل عبثاً ، ولا يسعى وراء عبث . كتب ديكارت هذه الرسالة الجميلة الى الاميرة ، وقد كان المرض يرافقها دائماً

قال :

« لم اقو على قراءة الرسالة ، التي شرفتني بها جلالتك ، دون ان اشعر
« في اعماق نفسي بألم شديد للغاية . فقد شق علي ان ارى فضيلتك ، التي
« تتصف بكمال نادر ، لا تتعافى ولا تزدهر كما تستحق ذلك . ولست
« اجهل المتاعب الكثيرة ، التي تعترض جلالتك دائماً ، وهي متاعب صعبة
« جداً ، بحيث يقضي العقل الصحيح ان لا نتصدى لها وجهاً لوجه ، في
« سبيل طردها ، لأنها كالعدو الساكن داخل البيت . فهو يفرض علينا
« ان نتحدث اليه ، وان نبقى ايضاً في حذر منه ، لئلا يؤذينا . اما
« الدواء الفريد لهذا ، فانني لا اجده في غير الترويح ، ما امكن ، عن
« المخيلة والحواس . ولكن اذا اضطررنا الى التصدي لهذه المتاعب ،
« فليكن الامر عن طريق الادراك . ولا يصعب علينا ، في ما اعتقد ،
« ان نفارق ههنا بين الادراك ، من جهة ، والمخيلة والحس ، من جهة .

« ان هذا الفارق واضح للغاية . فالانسان الذي يملك اسباب الفرح ،
« ثم لا يواظب ، رغم ذلك ، الا على مشاهدة المآسي ذات الفصول الكئيبة ،
« ولا يعنى الا بالاشياء المحزنة ، التي يعلم حق العلم انها اساطير مختلقة ،
« يستجريها قلبه فتغرورق عيناه ، بدون ان يمس ادراكه ، اقول ان
« هذا الانسان لا بد لقلبه من ان يعتاد الانقباض والتأوه ، فتتمهل
« الدورة الدموية في عملها ، وتتأخر ، ثم تلتصق اخشن اجزاء دمه بعضها
« ببعض ، لتعرقل الحركة ، سادة مسامات الطحال ؛ وتتوقف ايضاً
« عن الاحتراك الطف اجزاء هذا الدم ، لتفسد رئتيه ، وتسبب له سعالا
يشتد خطره كلما طال الامد .

« ونقيضه ، هو الانسان الكثير المتاعب الذي يدرس ذاته درساً
« ممعناً ، لينسى متاعبه . فلا يفكر فيها البتة ، الا عندما تضطره اعماله
« الى مثل هذا التفكير ، ولا يشغل باقي اوقاته ، الا بالنظر الى الاشياء
« التي تجلب له الطمأنينة والفرح . ان هذا الترويح عن المخيلة ، يمكنه
« كثيراً من ان يطلق احكاماً سديدة على الاشياء التي يهمه امرها ، لأنه
« ينظر اليها غير منفعل . وهذا كاف ، بلا شك ، لنيله العافية رغم داء
« طحاله ورئتيه ، الناتج عن مزاج دمه الذي افسده الحزن . ولا سيما اذا
« استخدم الادوية الطبية للقضاء على هــذا الجزء من الدم الذي يسد
« المسامات في كل مكان .

« لهذا ارى ان مياه سبا (١) – Spa – هي نافعة للغاية ، خصوصاً
« اذا عملت جلالتك بموجب ما اعتاد الاطباء التوصية به، وهو ان يتحرر
« الانسان التحرر المطلق من كل انواع الافكار المحزنة والتأملات الرصينة
« المتعلقة بالعـلم . فلا يشغل وقته الا بالسير في خطوات اولئك الذين
« يتوصلون الى ان لا يفكروا ، وهم ينظرون الى غاب اخضر، او زهرة
« ملونة ، او عصفور طائر ، الى غير ذلك من الاشياء ، التي لا تستلزم
« انتباهاً . وهـذا لا يعني ضياع وقت ، بل استعماله استعمالاً حسناً .
« فباستطاعتنا اذن ان نفرح انفسنا بالامل وحـده ، مستعيدين الصحة
« الكاملة، التي هي اساس جميع الخيرات الباقية، والممكن الحصول عليها.

« انا عالم حق العلم انني لم اكتب ، ههنا ، الا ما تعرفه جلالتك ،
« احسن مما اعرف ، لان الصعوبة محصورة في العمل لا في الفكر . الا

---

(١) بلد في بلجيكا مشهورة بمياهها المعدنية .

« ان العطف الكبير ، الذي ارادت جلالتك ان تخصني به ، لتفهمني انه
« يلذ لها الاستماع الى ارائي ، يحدوني على كتابة هذه الآراء بحرية تامة .
« فقد اختبرت في نفسي مرضاً يكاد يماثل متاعب جلالتك، ولكنني شفيت
« منه بالدواء الذي وصفت ، في ما سبقت الاشارة اليه . لقد ولدت من
« ام فارقت الحياة بعد ولادتي ، بسبب مرض في رئتيها ناتج عن بعض
« المتاعب . فورثت عنها سعالاً جافاً ، ولوناً شاحباً ، لزماني الى ما بعد
« العشرين من عمري . وهو الامر الذي جعل الاطباء ، الذين عاينوني
« قبل هذه السن ، يحكمون بانني سأموت ، وانا لم اتجاوز الطفولة . الا
« ان المثابرة على النظر الى الاشياء ، من وجهها الابيض ، واعتبار نفسي
« هي المسؤولة اولاً عن راحتي ، هما ، في ما اعتقد ، السبب الذي جعل
« هذا المرض الطبيعي ، يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى النهاية » .

تعليق

ان الاداب العلمية ، كما اتضح لنا ذلك ، ذات مسحة ايجابية صرفة ، في القسم الاول منها. فهي التي جعلت ديكارت احد بناة المذهب المادي ، الذي تفشى في القرن الثامن عشر، وابا شرعياً لعلم النفس الفيزيولوجي، الذي انتشر في القرن التاسع عشر . لقد مهد السبيل بكتابه (بحث في الاهواء) لمحاولات العالم الانكليزي شارل داروين، الذي اراد ان يرجع الحالات النفسية الى ارتسامات جسمية تظهر للعين . لهذا يعتبر ديكارت بحق اول من لفت الانظار الى اهمية المختبرات وضرورتها في علم النفس. ويعتبر ايضاً اول من اوضح وثبت العلاقة الكائنة بين الطب وعلم النفس.

زد على ذلك ثقته الكبيرة بالميكانيك . ولا عجب ، فديكارت

رياضي من الطراز الاول . وقد ظن هـذا الرياضي المتفلسف ، او الفيلسوف المترّيض ، ان الانسان قادر في المستقبل على ان يتحكم بالمادة تحكماً مطلقاً . ان واحداً من مظاهر الطبيعة لا يشكل على العقل البشري . فاذا انعكف الانسان ، بجد ونشاط ، على دراسة الطبيعة ، تكشفت له اسرارها . ولكن ديكارت لم يرد العلم لاجل العلم ، كما يقال احياناً **الفن لاجل الفن**. ان غاية العلم يجب ان تكون في خدمة الانسان. الانسان هو الرأسمال الاكبر . ومن هنا يتضح لنا بعض العطف ، الذي يمنحه اياه الماركسيون ، حتى عده انجلز جدلياً بارعاً .

ولكن ديكارت لم يذهب في ماديته الى الحد الاخير . وقد رأيناه يخفق في طبه العلاجي ، ويلتجيء اخيراً الى الارادة . ان ديكارت لم يهتم بالانسان كمادة ، بقدر ما اهتم بالانسان كذات عارفة . فميتافيزيقاه هي محاولة لمعرفة الذات العارفة ، لا لمعرفة الموضوع المعروف . نعم ، لا سعادة ههنا الا بالطب والطبيعة . والانسان جسم مادي ، كما هو فكر ذهني ، والسعادة التي يبحث عنها ليست سعادة وهمية ، وانما هي سعادة ارضية . لكن ديكارت يعود اخيراً الى القول بان خلف المادة ما هو ليس بمادة ، وان في الجسم ما هو ليس بجسم ، وان كل ما لا يحمل في النهاية علامة الانسان كذات عارفة ، لا فائدة من دراسته . واذا كان بمقدور الانسان على ان يتحكم بالطبيعة ، فلأن هذه الطبيعة عينها مجموعة من النواميس الجبرية ، وكل ناموس جبري في الطبيعة ، هو كائن في ذهننا ، الذي يستطيع ان يتصوره بطريق الحدس والبداهة . لهذا كانت مادية ديكارت ، او آدابه العلمية ، محطة لا غير ، يستريح فيها الراحل بين الآداب الموقتة والآداب النهائية .

٣

الآداب النهائية

قلنا ان الآداب الموقتة تنظر الى ما يحسن ان يقوم بـه المرء ، في حاضره ، دون ان يتجاوز الزمان والمكان ، ليدرك ما يتسامى عـلى على هذين المقولين ، اي المطلق ، فيكون له صفـة الوجوب والشمول . ان هذه الآداب المستعجلة ، بسبب الشك الذي خامر عقـل ديكارت ، تستند الى الخير الاصغر ، او النسبي ، اي انهـا تراعي فقط متطلبات حياتنا اليومية .

ولا ضير ان نشبه الآداب الموقتة بغرفة انتظار ، يمكث فيهـا الانسان ، ريثما تدق ساعة الامتثال في حضرة الخير الاكبر . وهكـذا اتيح لديكارت ان يعمل برفق وتؤدة ، بدون ان يسرع في بناء قنطرة آدابه . ثم قلنا انه لم يتلق ، بصورة اعتباطية ، قواعد آدابه الموقتـة ؛ فقد اقتاس بمبدأ معين هو السعادة ، التي كان يرغب في الحصول عليها . السعادة الدنيوية ، هذا ما كان يرجوه .

هنا ننتقل من الآداب الموقتة الى الآداب العلمية ، التي ترمي الى تقويم الاهواء السلبية ، علة تعاستنا في هذه الحياة . الاهواء ، هي التي تعكر

على المرء صفو راحته ، فتكون سبب شقاواته . وقد مر بنا ، كيف ان ان هذه الاهواء السلبية ترتسم في الجسم ، فتحدوه على القيام باعمال ، نستطيع نحن ان نتحكم بها ، عن طريق العلاج الطبي .

ثم رأينا ، كيف ان الطب يعجز ، في وقته الحاضر ، عن ان يحقق للانسان هذه الامنية ، التي تمكنه من ان يدير مجاري اهوائه ، نحو السعادة المطلوبة . فقلنا بان الارادة قادرة ، وحدها ، على ان توفر السعادة للمرء ، ما دامت العلوم الطبية لم تتيسر له بعد . ومعنى هذا ، بعبارة اوضح ، ان النفس تختلف عن الجسم اختلافاً بيناً ، رغم اتصالها به عن طريق الغدة الصنوبرية . فلها حياة خاصة ، تقفل ابواب نعيمها في وجه كل من يريد ، ان يدخله باذن من الجسم . هذه الحياة الخاصة ، او هذا الجوهر الصافي ، يرتكز على فكرة الخير الاسمى . هنا يتسامى ديكارت فوق الزمان والمكان ، ليضعنا امام الآداب النهائية .

قواعد الاداب النهائية

على كل انسان ان يتقيد بالآداب النهائية . وقد ذكر ديكارت قواعد هذه الاداب ، في رسالة له الى الاميرة اليزابيت ، بتاريخ ٤ آب ١٦٤٥ . قال في تلك الرسالة معدداً القواعد الثلاث ، التي تلخص لنا الآداب النهائية :

اولاً – « ان نحاول دائماً استخدام عقلنا ، قدر المستطاع ، لنعرف « ما يجب ان نعمله اولا نعمله ، في جميع ظروف الحياة .

ثانياً – « ان نعقد نية صامدة ، ثابتة ، على ان ننجز كل ما ينصحنا « العقل به ، فلا نميل باهوائنا عن ارشاداته .

ثالثاً – « ان نعتبر ، ما امكننا ذلك – ونحن نسلك هذا الطريق « على ضوء العقل – كون الخيرات، التي لا نستطيع ان نحوزها ، ليست « في متناول يدنا . اذن، يجب علينا انلا نفكر فيها، ولا نرغب : اذ لا « شيء يحزننا كالرغبة الفاشلة ، والتأسف، والندم . اما اذا سلكنا دائماً « طريق العقل ، فاننا نوفر على انفسنا الحزن، والندم ، وان ارتنا « الحوادث بعد هذا اننا مخطئون ، اذ لا لوم علينا في ذلك ، ما دمنا « نتبع ارشادات العقل .

هذه هي قواعد الآداب النهائية . وحسبنا ان نقابل بينها وبين قواعد الاداب الموقتة ، لنرى ان الفرق هو في الوعي الاشد ، الذي يضفيه العقل على الثانية . وهذا يعني ، ان الجوهر واحد في الاداب الموقتة (التي هي استجابة لا واعية لما يتطلبه السلوك اليومي) ، وفي الاداب النهائية (التي هي وعي هذه الاستجابة ، اي معرفة عقلية لمتطلبات هذا السلوك اليومي) .

الآداب الموقتة (والنعت هنا يدل الى المعنى المقصود) تسليم عملي موقت ، الاداب النهائية (والنعت هنا يدل الى المعنى المقصود) تسليم عقلي نهائي . اجل ، ان موضوع هذين التسليمين لم يتغير ؛ ولكن الذات المسلمة هي التي تطورت صعداً ، فانتقلت من الجهل الى المعرفة . وقد صرح ديكارت في مناسبات عدة ، ان الغاية من التسليم بالآداب الموقتة ، هي التمكن من متابعة البحث، والتنقيب . فهو يشعر بان القواعد ، التي وضعها في الآداب الموقتة ، هي الصالحة اخيراً ، لكنه يتريث بعض الوقت ، لينبلج النور في قرارة ذاته ، اذ ذاك يدرك بالمعرفة الواعية

الآداب النهائية ، القائمة على الخير الاسمى او الغبطة .

السعادة والغبطة

لا بد لنا ، في هذا المجال ، قبل ان نبحث في الخير الاسمى ، من ان نقول كلمة حول الفارق، الذي اقامه ديكارت بين السعادة والغبطة . السعادة راحة في الجسم ، والغبطة ارتياح في النفس . ولهذا كانت مقتضيات السعادة غير مقتضيات الغبطة .

تقوم السعادة على الصحة ، والثروة ، والجاه ، وغير ذلك من خيرات هذه الدنيا ، التي تتألف من المأكل ، والمشرب ، والملبس ، فيكون منطق السعادة هو ذاته منطق الجسم . ولكننا لا نتكبد ، في سبيل هذه السعادة ، عناء يذكر ، لانها وليدة الحظ عادة. فنحن لا نسيطر على السعادة،بملء حريتنا وارادتنا ؛ لذا لا يكون لنا فضل كبير ، عندما نسعد. لنا ثلثها ، وللحظ ثلثاها الباقيان . مهما سهرنا عليها ، وطلبناها صيف شتاء ، فهي تسرق منا حين لا ندري ، ونعطاها حين لا ندري . لذا يتفاوت الناس فيها، اذ لا يخدم الجميع بسخاء واحد. فلا الغنى واحد عند الناس ، ولا الصحة واحدة . من اجل هذا ، كانت السعادة بنت المصادفة ، ولا مانع من ان يستثمر الانسان فوائدها ، عندما تمر عليه ؛ الا انها لا تتعدى حدود الجسم ، ولا تنتج غير العقم .

اما الغبطةفهي تقوم على الحرية، والارادة ، وهذا يعني انها ليست وليدة المصادفة . الغبطةهي الطمأنينة التي تملأ النفس ، وتريحها في الملمات. الغبطة تبلغ ما وراء الجسم ، وتتحقق بما وراء الحظ . الغبطة تضرب في الاعماق ، لهذا كانت وضعاً الهياً ، لا نتيجة العفو . فيها يتساوى الجميع ،

لانها في متناول كل فرد عاقل . الناس اخوة في ملكوتها . اجل ، ان السعادة كم، والغبطة كيف ؛ ان السعادة عرض، والغبطة جوهر ؛ ان السعادة حالة سلبية، اما الغبطة فكيان ايجابي . هـذه موجهة الى السماء ، فلا ندركها الا بجيّد الافعال، وتلك موجهة الى الارض ، وقد ندركها بسيء الاعمال . لذا كان ذو السعادة لا ينفك فقيراً ، اذا لم يحصل على الغبطة ، التي هي شعور روحي .

وقد يتساءل المرء عن الوسيلة ، التي يجب عليه ان يتذرع بها ، ليدرك هذه الغبطة الروحية . والجواب عن هذا السؤال ، عند ديكارت ، هو في الفضيلة، التي تقوم على عنصرين اساسيين : ان نستخدم ادراكنا لنطلق احكاماً صائبة، وان يكون لنا ارادة ثابتة، لنقوّم كل ما نحكم عليه، فيصير حسناً . الادراك والارادة ، هما قوام الفضيلة .

الفضيلة والخطا

مرّ بنا ، في اليوم الثالث ، ان النفس تدور على محورين جوهريين : الادراك والارادة. الادراك يرى الاشياء، ويتصور المعاني، لكنه لا يثبت ، ولا ينفي. اما الارادة ، فهي التي تحدونا على التصديق او عدمه. هي التي تقيم ، فتحسّن او تقبّح . هي التي تزودنا القوة اللازمة ، لان نفعل ما نريد ، او لا نفعله .

قال ديكارت في التأمل الرابع : « تقوم الارادة على استطاعتنا ان « نفعل الشيء الذي نريد ، او ان لا نفعله ، وان نثبته او ان لا نثبته ، « وان نقدم عليه او ان لا نقدم . وبعبارة ادق ، لكي نثبت او ننفي « الاشياء ، التي يعرضها الادراك علينا ، فنقدم عليها او نحجم عنها ،

« انما نتصرف بمحض اختيارنا ، دون ان نحس بضغط من الخارج ، يملي « علينا هذا التصرف» الارادة قادرة، وحدها، على ان ترغب في ما تريد، وترفض ما تريد . حدودها لا تحد ؛ تثبت قدر ما تشاء ، وتنفي قدر ما تشاء . ولذا كانت الملكة ، في الانسان ، التي تحكم انه « على صورة الله ومثاله » .

فالخطأ لا ينشأ من قوة الارادة ذاتها « لانها رحبة جداً في نوعها » . ولا ينشأ من قوة الادراك ذاتها ، لانها لا تتصور شيئاً ، الا كما ينبغي ان يتصور : ولذا لا تُضِل ولا تَخدَع . اذن من اين ينشأ الخطأ ، الذي يبعدنا عن الفضيلة ؟ ينشأ الخطأ ، حين ترفض الارادة ان تتقيد بالادراك، لانها اوسع منه نطاقاً ، لحظتئذ تبسط ذاتها على الاشياء التي لا يحيط بها الادراك . ولما كانت الارادة تندفع وراء كل ما يثيرها ، فمن السهل ان تنزلق في احابيل الضلال ، ليصير الحق باطلاً . هذا هو مصدر الخطأ ، الذي يوقعنا في الشر .

ولهذا قامت الفضيلة على التآخي بين الارادة والادراك . وهذا يعني، انني على صواب في كل مرة امتنع عن أن اريد شيئاً ، لا ادركه بوضوح وتمييز كافيين . ان الادراك هو الذي يلقي انوار الوضوح والتمييز ، ليفهمنا ما يجب فعله ، والا كنا عرضة للخطأ ، ولسوء استعمال الحرية في الاحكام . فيجب علينا ، اذن ، ان نجعل معرفة الادراك تسبق تصميم الارادة . قال في نهاية التأمل الرابع :

« ليس لي ان اشكو من ان الله – حين اوجدني في الدنيا – لم يشأ « ان يجعلني في منزلة انبل الاشياء، واكملها ؛ بل يدعوني الى الرضا ،

« انه – اذا لم يهبني كمالاً يعصمني من الخطأ ، بالوسيلة الاولى التي اشرت
« اليها فيما تقدم ، والتي تعتمد على معرفة واضحة بديهية لجميع الاشياء
« الممكن ان اقضي فيها – ترك في مقدوري على الاقل، الوسيلة الاخرى ،
« وهي ان استمسك بالتصميم ، على ان امتنع دائماً من ابداء رأيي في
« الاشياء، التي لم تتبين لي حقيقتها : لاني – وان كنت آنست في ذاتي
« ضعفاً ، مداره قصوري عن ان احصر ذهني باستمرار ، في حدود
« فكرة واحدة – استطيع ، مع اطالة التأمل ومراجعته، ان انقشه على
« صفحة ذاكرتي نقشاً قوياً ، يجعلني لا انفك عن تذكره ، كلما احتجت
« اليه . وعلى هذا النحو ، يتيسر لي ان اكتسب عادة الخلو من الخطأ .
« ولما كان في هذا اعظم كمال ، بالقياس الى الانسان ، فاني احسب ربحي
« اليوم كثيراً بهذا التأمل ، لاني كشفت عن علة الخطأ والزلل .

« ولا شبهة في انه لا يوجد هنالك علل ، غير تلك العلة التي شرحتها
« الآن : لانه لا سبيل الى ان اقع في الخطأ ، ما دمت امسك ارادتي في
« حدود معرفتي، بحيث تقصر حكمها على الاشياء ، التي يمثلها لها الادراك
« في وضوح وتمييز » .

وجدير بنا ان نقول هنا ان الخطأ ، من حيث انه خطأ ، ليس شيئاً مرده الى الله . لكنه نقص في الانسان ، يمكن تلافيه بالادراك ، الذي يعيننا على تمييز الحق من الباطل . واما الجهل فهو عيب محض ، اي افتقار اساسي – او جوهري – الى كمال لا استطيع ان احصل عليه .
ولذا كان الجهل شيئاً سلبياً ، وضعه الله فيّ ، وكان الخطأ شيئاً ايجابياً ، اضعه انا في ذاتي . الجهل نقص في المعرفة ، جوهراً ، والخطأ معرفة

ناقصة ، عرضاً .

الواجب واللذة

ولكن الفضيلة وحدها ، لا تكفي لتحدونا على السير، وفق ما تأمر به . ان مجرد التمييز بين الحق والباطل ، وعقد النية على العمل بموجب هذا التمييز ، لا يدفعنا الى تحقيقه ، كما نظن عادة . ان الشعور باللذة ، امر لازم ، والا وقف الانسان عند حد الادراك ، والارادة فقط . ان الواجب لاجل الواجب ، امر وهمي لا صحة له ، كالذي يطلق سهمه في كبد الفضاء ، فانه لا يصيب مركزاً معيناً ، مقصوداً . لو لم تكن اللذة خلف الواجب ، لتُفرح النفس وتشعرها بالغبطة ، لما كنا نندفع بملء كياننا الى القيام بالواجب . ان الشعور باللذة هو الذي يهون الصعوبات الكأداء .

ولا يقصد باللذة ، هنا ، راحة الجسم ، بل الارتياح الذي تحدثنا عنه ، فوق هذا الكلام ، وقلنا بانه انشراح النفس ، في قرارة نفسها ، لا يكون مرده الى الصحة ، او الثروة ، او الجاه ، او الحظ . ان اللذة الناتجة عن هذه الممكنات ، في الحياة ، لا تحدث غير راحة جسمية . ولكنها عاجزة عن ان تنفذ الى باطن الانسان . ذلك ، لانه لا يرى ذاته خالقاً ، في هذه اللذة التي يشعر بها ، بل يراها وليدة القدر غالباً . اما اللذة الناتجة عن الادراك ، الذي يميز الحق من الباطل ، ويريد السير في خطى الحق ، فهي وليدة الانسان ، لا القدر ، ولذا يرى ذاته فيها على صورة الله ومثاله . هو خالقها ، لا الحظ .

ان ملذات الجسم متغيرة ،وملذات النفس ثابتة . ولهذا يشير ديكارت

الى ان نوقف الحكم ، ابان الاهواء ، ريثما تعبر ، فنعود بصفاء ذهني اشد ، الى النظر في الامور ، كي نميز الحق من الباطل . ان ملذات الجسم تعمي عن الصواب ، وتسطو على الادراك . اما الغبطة في النفس ، فهي تزيدنا وضوحاً ، وترفعنا الى فوق ، لتقربنا من الخير الاسمى . ولا بد لنا من الاشارة ، هنا ، الى القرابة الفكرية الموجودة بين ديكارت من جهة ، وزينون وابيقور من جهة اخرى .

زينون وابيقور

١ – من اهم تعاليم زينون ان المبدأ الاول ، الذي يجب ان نقره ، هو المطابقة بين العقل والارادة . في مثل هذه المطابقة وحدها ، نجد الفضيلة . وهي في متناول يدنا ، شرط ان نريدها . وما عدا ذلك من الامور الخارجية ، فباطل في حد ذاته . من الحماقة ، اذن ، ان نكد وراءها ، لانها غير متعلقة بارادتنا . ومن الحماقة ايضاً ان نهلع ، ونخاف ، ونحزن ، ونيأس ، ما دامت هذه الانفعالات لا تدفع عنا خطوب الحياة . فعلى الحكيم ان لا يعطي وزناً للحدثان ، وان لا يخاف ، ولا ييأس ، ولا يحزن .

ومعنى هذا ، عدم المبالاة بصروف الزمان ، لان له سيراً معيناً ، يجب عليه ان ينجزه . ولا احد يستطيع ان يغير شيئاً في هذا السير ، فقد كتبت علينا صروفه . لذا قامت الحكمة على ان نتبع الفضائل ، وان ننبذ الرذائل . والفضيلة هي في كمال العقل ، اي في استئصال الشهوات من النفوس ، لانها نتيجة حكم فاسد ، والحكم الفاسد هو سبب كل الاضطرابات النفسية . فمتى اصلح ، انتفت النقائص .

اذا نظر الانسان الى السكر ، والفسق ، بنظرة الاستحسان ، يكون ذلك نتيجة لحكم فاسد . وهذا يعني ان الذي يحصل ، بمقتضى عقله ، على الغبطة والراحة في النفس ، يكون حكيماً حتى في حال العذاب ، لان الصبر في الآلام مطابق للعقل تمام المطابقة . ان ميل النفس الى الشر او الى الخير ، يتوقف على العقل . فبسيادة العقل تجنح النفس الى الخير ، وبسيادة الشهوات تجنح الى الشر . على الانسان ، اذن ، ان يكون ، كالراسي في البحر ، تتلاطم حوله الامواج بلا انقطاع ، وهو قائم على قدم الرسوخ والثبات ، يسكن عجيج الامواج ، ويكبح جماح التيارات .

ومن هنا نرى ، كيف ان الواجب هو حجر الرحى في آداب زينون . لقد جعل سعادة المرء ، كلها ، في القيام بالواجب . فمن سار في خطى العقل ، هان عليه الواجب . هذا هو شعار زينون في آدابه .

٢ – من اهم تعاليم ابيقور ، ان الحواس هي اعظم واسطة ، ليدرك الانسان المعرفة الحقيقية . لولاها ، ما وصل الينا شيء من الافكار ، والاراء ، ولا قدرنا على التمييز بين الحق والباطل . وكان ابيقور يعلل ذلك بقوله ، ان العقل لم يكن بدأة بدء ، الا كلوح مصقول خال من جميع التصورات ، والافكار ، فلما تكونت الاجسام بواسطة اتحاد الجواهر ، بعضها من بعض ، تواردت علينا المعارف بالحواس ، حتى اصبح العقل قابلاً للتفكر في الاشياء الغائبة .

ولا عجب ، اذا اخطأ العقل ، في امر من الامور ، لانه يتصور الغائب حاضراً ، والحاضر غائباً ، بل ربما يتصور المعدوم موجوداً ، والموجود معدوماً ، بعكس الاستظهار بالحواس ، فانها تدرك الاشياء الحقيقية الكائنة ، ولا تقبل الغلط . فماذا يجب ان يكون موقف

الانسان من الحياة ، ما دامت الحواس هي مصدر الفكر كله ؟

ان اللذة هي غاية الانسان ، في هذه الحياة . وقد ذهبت اقلام الشراح مذاهب شتى ، في تفسير هذه اللذة ، الا ان ابيقور لم يقصد بها غير اللذة الحقيقية ، التي لا تفضي الى الم ، والا انتفت عنها صفة اللذة الخالصة . فما على الانسان ، والحالة هذه ، الا ان يتجنب اللذة التي تقوده الى الالم . ولا بأس ان يتحمل بعض الالم احياناً ، اذا كان هذا البعض يسبب له لذة اقوى . فاذا سار المرء على هذه الطريق ، حقق لنفسه لذة مستمرة طول حياته .

فتش عن اللذة التي لا يعقبها الم ، واترك الماً لا ينتهي بك الى لذة ، واهجر سروراً يمنعك من سرور اعظم ، واقبل الماً يخلصك من الم اكبر. لقد جعل ابيقور الحكمة في بلوغ هذه السعادة ، اي في الراحة والانعتاق الكامل من الآلام ، والمتاعب . هذه السعادة هي حقيقة راهنة ، لا تحتاج الى برهان ، كما ان النار لا تحتاج الى دليل على حرارتها .

الالم

والالم ؟ اين موضعه في صرح ديكارت ؟ ايكون عالم هذا الفيلسوف خالياً من الغيوم الدكن ، وحياة الانسان فاجعة في حد ذاتها ؟ اين الفشل ، والمرض ، والخيبة ؟ اين الحروب ، واين الموت بعد الحياة ؟ الم يعرف ديكارت اننا في وادي الدموع ، حيث قيل باطل الاباطيل كل شيء باطل ؟ ايكون ديكارت قد عاش بعيداً ، الى هذا الحد ، عن واقع الألم ، حتى جاءت فلسفته لا تنبض بعرق واحد من عروقه ؟

ان كون ديكارت لم يعترف بغير مبادىء العقل ، بانياً قنطرة فكره على الروح الهندسية ، لا يعني انه جهل ما للاهواء من

فعل شديد ، في وجود الانسان ، وما للعاطفة من سطوة عنيدة على فؤاده . لقد كان ديكارت انساناً كباقي الناس ، احب ، وشعر ، وتألم ، كما يحدث عند كل واحد من بني آدم . و كتاب « الاهواء » دليل واضح على انه من اسياد المواقف العاطفية ، لان التحاليل النفسية ، التي دبجها قلمه بشأن الانفعالات ، لا يأتي بها الا ولي من اولياء هذا الامر . في كتاب « الاهواء » لوحات خالدة عن اختلاجات القلب البشري ، في احزانه ، وافراحه ، مما جعل الكثيرين من فلاسفة هذا العصر ، يرون في ديكارت اباً لعلم النفس الحديث .

ولكن الالم شيء طارىء ، في عرفه ، لا صفة متأصلة . الالم حيدان النفس عن الواجب ان يكون . هو ابتعاد عن البحث ، الذي لا زغل فيه . ومعنى هذا ، ان النفس لا تتألم ، عندما تظل في عفافها الاول ، اي في بداهتها البسيطة . تتألم النفس ، عندما تنخرط في عالم الاهواء ـ الذي هو عالم التركيب الفاسد ـ اذ ذاك تتعرض الى هياج العاطفة ، فتغضب ، وتبكي ، وتحزن ، وتيأس ، وتفرح ، وتأمل ، الى ما هناك من صعود ، وهبوط ، في خضم الشعور الزاخر . والشعور — من اهواء وانفعالات — وليد الجسد ، والجسد لا يستطيع ان يمنح الانسان غير السعادة ، وقد رأينا ان السعادة زائلة بزواله ، لانها بنت الحظ . هذا هو مصدر الالم . فاذا اراد الانسان ان يأتي على وجهه المشروع ، وجب عليه ان يخضع الى مشيئة الله ، وان يكبح النزوات القلبية .

ومن هنا قوله في القاعدة الثالثة ، من آدابه الموقتة ، انه من الاجدر بالانسان ان يعمل على مغالبة اهوائه ورغباته ، فلا يبقى في متناول

قدرته سوى افكاره . ان التغلب على الاهواء شرط اساسي للغبطة في الروح. ولهذا سار في خطى الفلاسفة الرواقيين، الذين استطاعوا قديماً ان يتحكموا بميولهم ، وان ينازعوا هكذا الهتهم الغبطة ، رغم الفقر والآلام ، لانهم كانوا يشيحون بوجههم عن الاهواء . ان الذي يتوصل الى هذه الغلبة التامة ، اسوة بالرواقيين في سالف الازمان ، يحق له ان يعد نفسه اغنى ، واقدر ، واسعد ، من اي انسان آخر ، واكثر حرية ايضاً . وبكلام آخر ، ان الانسان – جوهراً – هو ارادة تعمل بمقتضى ما يفرضه الواجب .

ولما بين هذا القول وقول كورنيل Corneille و كنط Kant ، في الارادة والواجب ، من شبه صريح مبدأ ، زعم قوم (١) ان لديكارت اثراً فيهما . قد يكون هذا الرأي على شيء من الصواب ، او جله . ولو اننا في معرض المقابلة بينهم ، لكنا نفند هذا الزعم ، فكرة فكرة . ولكننا نشير ، هنا ، دون تذييل ، الى ان الشبه جدّ قوي ، من حيث مفهوم الارادة والواجب ، عند هؤلاء الارباب الثلاثة .

الحرية

قد يظن القارىء ، ان ديكارت يؤمن بقدرة الانسان ، على محو الالم بتاتاً ، من وجوده في هذه الحياة ؛ وان الغبطة ، في نظره ، تقوم على الا يشعر الانسان ، مطلقاً ، بحزة الالم في اعماقه . الحقيقة ، ان ديكارت

---

(١) انظر Ernest Cassirer في كتابه
Descartes, Corneille, Christine de Suède
منشورات J. Vrin ١٩٤٢

لم يذهب الى هذا الحد من الجفاف والقساوة ، كما فعل الرواقيون ، الذين سخروا بالالم، فجاءت فلسفتهم بعيدة كل البعد عن الواقع الانساني الحنون .

اجل ، لم ينكمش ديكارت ، ذاك الانكماش المصطنع ، عن القلب البشري . فلنا من اقواله ، وحياته الخاصة في مجتمعه ، عصر ذاك ، ما يرينا بوضوح كيف كان يعيش بمرح ، لا يترك فترة سرور تمر ، دون ان ينعم بها . ومن هنا اختلاف ديكارت ، عن الرواقيين ، في انه خضع للألم ، معتبراً اياه احدى مشيئات الله . ان هذا الخضوع للمشيئة الربانية ، في الالم ، هو ذاته ثورة على الالم ، وتحكم به . كان ديكارت يقول ، في رسائله ، انني متهيء دائماً ، لأتقبل ما يأتيني من الله ، القادر على كل شيء .

والسؤال الذي يخطر ببالنا ، في هذا المجال ، هو ما يلي : اذا كان الله قادراً على كل شيء ، وكان ألمنا في الوجود من عندياته ، وكان على الانسان ان يخضع في ذلك لمشيئة الخالق ، فهل يجوز لنا ان نعتبر الانسان حراً ؟ وما هي قيمة الحرية ، عندما ترتبط بما يرتأيه الله ، فلا يكون صالحاً الا ما يريده صالحاً ، ولا يكون طالحاً الا ما يريده طالحاً؟ ايحق لنا القول ، حينئذ ، ان الله خلق الانسان حراً ؟ الا يفقد حريته ، بدوره ، عندما يصطدم بحرية الانسان ؟

يقول ديكارت : اجل ان الانسان حر . ولكن هذه الحرية هي اختبار ، لا فكر . والمقصود بذلك ، ان الفكر قادر على ان يأتي بادلة، ينكر بها الحرية ؛ الا ان الحرية ، بمعناها الصحيح ، اختبار وجودي ،

اي شعور ذاتي لا يستطيع الانسان ابداً ان يتنكر لها . ما من احد - يشدد بالفكر على ان الحرية مفقودة من حياة الانسان - يميل بالواقع الى ان يتخلى عن حرية القول والعمل. ان اكثر الجبريين تعصباً للسببية، لا يستطيع ان يسير الا في الطريق ، الذي يفضي به الى الاقرار اختبارياً بان الحرية واقع ، وان تمكن من ان يتنكر لها بالفكر .

لكن هذه الحرية ، عند الانسان ، لا تتناقض مع الحرية ، عند الله . ان حريتنا لا تتنافى مع القول ، ان كل شيء خاضع لمشيئة الله . وقد اعطى ديكارت ، بغية ايضاح هذه الفكرة ، المثل الآتي : زعموا ان ملكاً من الملوك ، قد نهى شعبه عن آفة المبارزة ؛ ثم عرف بعد ذلك ان اثنين من رعاياه ، كل في بلده ، هما متخاصمان بشدة ، وانه لا يمكن منعهما عن المبارزة ، لو صادف احدهما الاخر . فاذا أمر الاول ان يذهب ، في يوم من الايام ، الى البلد حيث يقيم الثاني ، وأمر الثاني ايضاً ان يذهب ، في اليوم عينه ، الى البلد حيث يقيم الاول ، ايجوز لنا القول ان الله يعرف ، كل المعرفة ، ان الرجلين سيتبارزان ، عندما يلتقي بعضهما ببعض ، فيكون بذلك قد خالف احكامه ؟ اجل ، ان الله يعرف تماماً ، قبل وقوع الحادث ، ان الرجلين سيتبارزان . ولكن هذا لا يعني البتة انهما قد اجبرا على المبارزة . ان معرفة الله للمبارزة ، وحثه اياهما على هذا العمل ، لا ينفي مطلقاً انهما يتبارزان بملء ارادتهما وحريتهما .

لم يخف ديكارت ، على الرغم من اعطاء المثل هذا ، ان الحرية معضلة عويصة : فاذا قلنا ان الله عليم بكل شيء ، فاننا ننتقص حرية الانسان ؛

واذا قلنا ان الانسان حر تماماً ، فاننا ننتقص علم الله ، وقدرته على كل شيء . ان معضلة الحرية ، في التفكير الانساني ، من اشدالنواحي ابهاماً وغموضاً . ولهذا نرى ديكارت يشعر بخطورة الموقف ، هنا ، ولا يجد حلا مقنعاً ، مرضياً ، الا القول بان الحرية اختبار وجودي ، في اول درجة .

المحبة

هنا يكبو ديكارت ، بعض الشيء ، في بناء فلسفته . لقد اطلق للعقل عنانه ، فسيده على حدود بعيدة ، واضعاً فيه كل ثقته ؛ وها هو الآن يصطدم بعقبة كأداء ، مفادها ان العقل الانساني غير قادر على النفاذ الى غايات الله . هذه المنطقة محجوبة عنا الى الابد ، فلا يجوز اذن ان نحاول استشرافها ، لانه كتب علينا اصلا ان نظل بعيدين عنها .

ولكن الانسان يدرك ، من جهة ثانية ، ان الله كائن موجود ، فكيف السبيل اليه ، ما دام قد حكم علينا ان لا نمثل في حضرته ؟ يقول ديكارت ، ان الانسان قادر ، دون الالتجاء الى النعمة ، ان يدرك الله ، على الرغم من التفاوت العظيم الكائن بين لانهاية الخالق ونهاية المخلوق . والسبيل الامين الى هذا الادراك ، هو المحبة ، التي تجعلنا نؤمن بان الله روح ، اي شيء يفكر . ولما كانت النفس البشرية ، هي ايضاً شيء يفكر ، فاننا نرى وجه الشبه الكائن بين الخالق والمخلوق ، ويثبت عندنا بالتالي ان الانسان منبثق من الله .

الا ان الواجب يقضي – على الرغم من وجود هذا العنصر المشترك (اي الفكر) بين الله والانسان – ان نأخذ ، بعين الاعتبار ، كوننا

جزءاً بسيطاً من عظمته القـادرة على كل شيء . ان الله ذو سلطان يشمل كل الاشياء الـكائنة ؛ وهو قادر على ان ينظر الى الامور ، الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلة ، دفعة واحدة؛ وهو معصوم من الخطأ، لا تتغير احكامه . اجل ، ان الواجب يقضي على الا نغضّ الطرف عن لانهايته القوية ، وعن نهايتنا الضعيفة . علينا ان نتبصر في جميع هـذه الامور الفارقة بينه وبيننا . بهذا التبصر الممعن ، المقرون بارادة الانسان الى التقرب من الله ، نمتلىء محبة له .

وقد بوّب ديكارت الحب الى اربعة: حب الانسان الى ما هو دونه، وحب الانسان الى الانسان ، وحب الانسان الى مجتمعه ، ثم حب الانسان الى الله . ولا شك في ان اعظمها حب الانسان الى خالقه . وهو الذي نطلق عليه لفظة المحبة. ومن خصائص الحب ، اذا كان صادقاً ، ان يقيم صلة رحم بين المحب والمحبوب ، فلا يعود ثمة من فارق بينهما ، الا للذي ينظر اليهما من الخارج . ان المحِب يعتبر ذاته ، في المحبة ، جزءاً حميماً من المحبوب : فاذا كان المحبوب ادنى رتبة من المحب ، لم تجد التضحية مجالاً في قلب الحبيب . ان احداً من الناس لم يعرض نفسه للموت ، بغية الدفاع عن زهرة ، او عصفور ، او بناء . ولكن الانسان يضحي بنفسه ، كلما ارتفع المحبوب رتبة في سلم القيم ، حتى يصبح اللهَ – عزّ وجلّ – وكم كان موضوع استشهادات في تاريخ الانسانية . ففي سبيله ، يسترخص المرء هذا الوجود ؛ وما ذلك الا لان وجود الله اوسع بكثير من وجود الانسان . ولهـذا تبين الحياة البشرية ضئيلة امامه ، كلما فكر الانسان به . ان اللانهاية تستوعب النهاية ، التي

تستعذب الموت ، بقدر ما ترتفع الى فوق .

يجوز لنا ، ان نقول في هذا المجال ، ان الفلسفة الديكارتية تشتمل في طياتها ، على نفحة صوفية واضحة . لكنها صوفية عقل ، لا صوفية عاطفة ، وقد تعودنا ان نضفي على هذه اللفظة مفهوماً قلبياً فقط ؛ الا ان هذا المفهوم الضيق ، لا يفي بالمقصود : فكل من يتوصل الى الاندماج بما يرمي اليه ، اندماجاً كلياً ، مهما كان السبيل – امن القلب ام من العقل – يصح لنا القول انه صوفي . وقد توصل ديكارت ، عن طريق العقل ، الى هذه الحالة الاندماجية ، فاعتبر نفسه جزءاً حميماً من الكيان الالهي ، مؤمناً بان الفكر يملك طريقه الى فوق ، كما تملكها العاطفة . والتضحية ، في النهاية ، هي قضية مزاج ، ومزاج ديكارت اقرب الى جفاف المنطق ، منه الى طراوة الفؤاد .

ان مثل هذا التأمل ، في العزة الالهية ، يملأ الانسان غبطة قوية ، بحيث يشعر معها بانه لم يعد ، في الكون ، غير مشيئة الله . وهو الامر الذي يحدوه على تحمل الآلام ، والخيبات ، لانه يعلم يقيناً ، بذلك ، ان شيئاً لا يحدث في الوجود ، الا بارادة من لدن البادىء المعيد . اما الموت فانه يتجرد من شوكته . وهكذا يستسلم الانسان ، في تأملاته العقلية ، الى القوة الربانية ، التي تدير كل شيء ، وتقدر على كل شيء ؛ حتى وان عرف الانسان انه قادر على اجتناب الالم ، او الموت ، فهو يرفض مثل هذا الاجتناب ، ما دام الله يريد ان نتألم وان نموت . هنا تتساوى في نظر ديكارت ، جميع الحوادث ، فلا يعود من وجود يغبط ، الا وجود الخالق فقط .

وحري بالاشارة ، هنا ، الى ان هذه الصوفية العقلانية ، لا يتبعها تنسك او تقشف . فقد عاش ديكارت حياة فرح ، لا يترك ساعة لذة تمر به، دون ان يستقبلها بمتناً . ولِمَ لا يلتذ في الحياة،ما دامت الملذات هي ايضاً من عندبات الله . ولكن ، على الانسان ان يحسن الاختيار . وهكذا يكون ديكارت قد جمع بين الدارين ، الفانية والباقية.



مقتطفات
مقالة ديكارت

١ – في ان الفكر يتجه بسهولة ، بعد سلخه من الحواس ، نحو فلك الذهنيات .

« رضت نفسي ، في الايام الماضية ، على سلخ فكري من سيطرة « الحواس عليه . وقد لاحظت بدقة ، ان معلوماتنا عن النفس البشرية ، « تزيد كثيراً على ما نعلمه حقاً عن الاشياء الجسمية ، وان ما نعلمه عن « الله نفسه ، هو اكثر من هذا كله . لذا لا اجد الان صعوبة في ان « احول فكري عن الاشياء المحسوسة ، او المتخيلة ، لاسدده نحو « المعقولات الصرفة ، الخالصة من شوائب المادة كلها .

٢ – في ان معرفتنا لله هي واسطة لمعرفة الاشياء الاخرى .

والواقع ان فكرتي عن النفس البشرية – لا كشيء يمتد طولا « وعرضاً وعمقاً ، اي كشيء لا يمت بصلة الى ما هو من صفات الجسم – « هذه الفكرة هي ، بلا نزاع ، اشد تميزا من فكرتي عن اي شيء « جسمي . وحين اعتبر نفسي شاكاً – اي حين اعتبرني شيئاً ناقصاً « يعتمد على غيره – تعرض لذهني ، بقوة في التمييز والوضوح ، فكرة

« عن موجود كامل ومستقل عن غيره ، اي فكرة عن الله . ووجود
« هذه الفكرة في نفسي ، او كوني انا – صاحب هذه الفكرة –
« موجوداً ، يجعلني وحده استخلص الدليل على وجود الله ، وعلى ان
« وجودي يستند اليه تاماً ، في جميع لحظات حياتي . ولا اعتقد ان
« النفس البشرية تستطيع ان تعرف شيئاً ، ببداهة ويقين ، اكثر مما
« تعرف عن وجود الله . ويخيل الي بعد الآن ، اني اهتديت الى طريق
« يصل بنا من التأمل في الاله الحق – وقد انطوت فيه كنوز العلم
« والحكمة جميعاً – الى معرفة الاشياء الاخرى في الكون .

٣ – في ان الله لا يخدعنا .

« ذلك لاني اتبين اولاً ان الله لا يضلني ، اذ الخداع او الغش نقص .
« ولئن ظهر ان استطاعته المخادعة هي من علائم البراعة والقوة، فان تعمد
« المخادعة دليل على الضعف او الخبث ، وهما امران لا يمكن ان يوجدا
« في الله .

٤ – في ان استعمالنا جيداً للعقل ، يمنعنا من الوقوع في الخطأ . ولكن هذا ، لا يعني اننا معصومون من الخطأ .

« ثم اعرف بخبرتي الشخصية ان الله قد وضع فيّ – كما وهبني سائر ما
« املك من اشياء – قوة من خصائصها ان تحكم . ولما كان يستحيل على
« الله تضليلي ، فانا واثق بانه لم يهبني ملكة يكون من شأنها ، اذا
« استعملتها كما ينبغي ، ان تقودني الى الخطأ . يتحصل من هذه الحقيقة ،
« الثابتة ، انني لا انخدع ابداً : ذلك لانه – اذا كان كل ما في نفسي
« آتياً من الله ، ولم يكن الله قد وضع فيّ ملكة ، من شأنها ان توقعني

« في الضلال — يلوح لي انني لن اقع في الخطأ ابداً . والحقيقة انني —
« حين انظر الى نفسي على انها من عند الله ، وحين اولي وجهي نحوه —
« لا اجد فيّ اية علة للخطأ او الزلل .

« ولكن سرعان ما اتبين — اذا عدت الى نفسي — انني عرضة ،
« مع ذلك ، لاخطاء لا تحصى . فاذا بحثت جيداً عن علة هذا الخطأ ،
« عرضت لي فكرتان : الاولى واقعية ايجابية عن الله ، إي عن موجود
« مطلق الكمال ، والثانية سلبية عن العدم ، اذا صح هذا التعبير ، اي
« عن شيء لا يمت البتة بصلة الى الكمال ، ثم تبينت اني وسط بين الله
« والعدم ، اي في منزلة بين الكينونة المطلقة واللا كينونة ، بمعنى انه
« لا يوجد فيّ شيء يؤدي بي الى الغلط ، ما دمت انبثق من وجود اعلى .

« ولكن اذا اعتبرت ، من جهة اخرى ، ان لي نصيباً من العدم
« او اللا كينونة — اي من حيث اني لست انا نفسي الموجود الاعلى ،
« وانه ينقصني اشياء كثيرة — اجد نفسي عرضة لنقائص لا تحصى . لهذا
« لا محل للعجب من وقوعي في الخطأ .

٥—في ان الخطأ نقص . ويكفي ان يكون الانسان متناهياً ، لكي يخطيء .

« وهكذا عرفت ان الخطأ ، من حيث انه خطأ ، ليس شيئاً واقعياً
« يعود الى الله ، ولكنه نقص . فاذا اخطأت ، لا اكون بحاجة الى قوة
« من عند الله ، لهذا الغرض خاصة ، وانما يرد خطأي الى ان ما منحني
« الله من قوة على تمييز الحق من الباطل ، هو عندي قوة متناهية .

٦ – يبدو ان الخطأ ليس نقصاً ، بالمعنى التام ، ولكنه حرمان بعض المعرفة .

« الا ان هذا لا يرضيني ايضاً كل الرضا ، لان الخطأ ليس سلباً
« بحتاً، اي ليس عيباً محضاً ، او افتقاراً الى كمال لا يخصني ، ولكنه
« حرمان معرفة ، يبدو انه كان من الواجب علي امتلاكها . فاذا
« نظرت الى ذات الله ، لا يبدو لي ممكنا ان يكون قد وضع فيّ
« ملكة ، ليست كاملة من نوعها ، اي ينقصها شيء من كمال هو من
« شأنها ، لانه – اذا صح القول كلما زاد الصانع خبرة ، زاد المصنوع
« كمالاً واتقاناً – لا يوجد شيء مما خلقه الخالق الاعلى للكون ، الا
« ويكون كاملاً، ومتقناً كل الاتقان، في جميع اجزائه. ولا شك في ان
« الله كان قادراً على ان يخلقني معصوماً من الخطأ . ومن الثابت ايضاً
« ان ارادته قد تمسكت ، على الدوام ، بافضل الامور . فهل وقوعي
« في الخطأ افضل من عدمه ؟

٧ – في ان الخطأ لا يدعو الى الشك في وجود الله ، لاننا عاجزون على ان نسبر غور ارادته .

« ان اول ما يخطر بفكري ، عندما اطيل النظر في هذا ، انه يجب
« علي ان لا اعجب لعجزي فهم سر صنع الله لما صنع ، كما انه ينبغي ان
« لا اشك في وجوده، فقد اجد اشياء كثيرة اخرى،لا افهم كيف خلقها
« الله ، ولماذا خلقها . ولما كنت اعلم ان طبيعتي ضعيفة ، محدودة للغاية ،
« وان طبيعة الله واسعة غير متناهية،لا يمكن الاحاطة بها ، فقد تبين لي،
« الآن، ان في مقدوره اشياء كثيرة، لا حصر لها ، تتجاوز نطاق عقلي .

« هذا الاعتبار وحده كاف ، لاقناعي بان ما اصطلح على تسميته عللاً
« غائية ، لا محل لها في الاشياء الفيزيقية ، لان الخوض في غايات الله ،
« ومحاولة الكشف عن اسرارها ، جرأة عليه .

٨ – في ان فحص افعال الله ، واحداً واحداً ، لا يوصلنا الى معرفة كماله .

« وتمر في ذهني خاطرة آخرى ، وهو انه يجب علينا – اذا اردنا
« ان نتحقق من كمال افعال الله – الا ننظر الى مخلوق منفرداً ، دون
« سائر المخلوقات ، بل يجب علينا ان ننظر ، بوجه عام ، الى مخلوقاته
« كلها ، في جملتها . ذلك لان الشيء – الذي ربما يكون لنا بعض العذر
« في اعتباره شديد النقص ، اذا كان وحده في العالم – قد يكون جد
« كاملاً ، اذا نظرنا اليه كجزء من هذا الكون باسره . ولئن كنت لا
« اعرف ، على وجه اليقين – مذ اعتزمت على ان اشك في الاشياء جميعاً ،
« حتى الآن ، الا في وجودي وفي وجود الله – فانا لا استطيع ان
« انكر (مذ تبينت قدرة الله اللا متناهية) انه قد خلق اشياء اخرى
« كثيرة ، او انه قادر على الاقل ان يخلق هذه الاشياء ، بحيث يكون
« لي مكان في العالم ، كجزء من الموجودات كافة .

٩ – في ان الخطأ ياتي من عدم انسجام الارادة مع الادراك .

« ثم نظرت الى نفسي عن كثب ، واخذت ابحث في خطئي ، الذي
« يدل وحده على انني ناقص ، فوجدته ناتجاً عن اشتراك علتين : قدرتي
« على المعرفة ، وقدرتي على الاختيار (او حرية الحكم) ، اعني ما لدي
« من قوة الادراك والارادة معاً .

« ذلك ، لان الادراك وحده لا يثبت ولا ينفي شيئاً ، بل يتصور
« المعاني التي يمكن ان احكم عليها بالاثبات او النفي . فاذا نظرنا الى
« الادراك ، من هذا الوجه ، استطعنا القول انه لا محل فيه ابداً للخطأ ،
« شرط ان تأخذ كلمة خطأ على معناها الدقيق ؛ وربما وجدت اشياء
« كثيرة ، ليس في ادراكي اية فكرة عنها . ولكن ذلك لا يعني ان
« خلوه ، من هذه الافكار ، حرمان له اشياء هي من لوازم طبيعته ، بل
« الصحيح ان يقال انها ليست موجودة فيه ، اذ لا دليل في الحقيقة على
« ان من واجب الله ان يهبني قوة على المعرفة اعظم ، واوسع ، مما
« وهبني فعلاً . ومهما يخطر في فكري عن براعة فنه ، وابداع صنعه ، فلا
« يصح ان يذهب بي الظن ، الى انه كان يجب ان يضفي على كل عمل ،
« من اعماله ، جميع الكمالات ، التي في قدرته ان يضفيها على بعض اعماله .
« ولا يصح كذلك ، ان اشكو من ان الله لم يهبني حرية اختيار ،
« او ارادة ارحب واكمل ، لأن تجاربي تشهد بالواقع ان لي ارادة
« ضافيه مترامية ، لا يحصرها حد ولا يحبسها قيد . وجدير بالملاحظة هنا
« انه ، ما من قوة اخرى من قوى نفسي - مهما بلغت من كمال وعظمة -
« الا وقد تكون اكمل واعظم مما هي . فاذا نظرت ، مثلاً ، الى ما
« لدي من قوة التصور ، وجدت ان نطاقها ضيق محدود للغاية ، وتمثلت
« في الوقت نفسه فكرة قوة اخرى ، اوسع منها كثيراً ، بل غير
« متناهية ، لا تحد . وكوني استطيع ان اتمثل هذه الفكرة ، يجعلني
« اتبين في غير عناء ، انها صفة من الصفات التي اختصت بها طبيعة الله .
« ولقد خبرت ، بالطريقة عينها ، قوى اخرى (كالذاكرة او المخيلة) ،

« فكنت اجدها ضيقة محدودة فيّ ، وعظيمة لا متناهية في الله . اما
« الارادة ، او حرية الاختيار ، فهي القوة الوحيدة التي خبرتها في نفسي
« كبيرة للغاية ، بحيث لا اتصور غيرها اوسع منها وارحب. ان الارادة
« هي التي تجعلني احكم ، بوجه خاص ، اني على صورة الله ومثاله . وعلى
« الرغم من ان هذه الارادة اعظم في الله ، مما هي فيّ انا ، دون اي
« سبيل الى المقارنة - وذلك ، اما لان انضمام المعرفة والقدرة اليها
« يصيرها امتن واشد تأثيراً ، واما لان الموضوعات التي تتعلق بها ارادة
« الله كثيرة ، لا يحصرها العد - فانها تبدو لي في الله اكبر مما هي في
« نفسي ، اذا انا اعتبرتها من حيث هي على جهة الصورة والتحديد .

« تقوم الارادة على استطاعتنا ان نفعل الشيء او ان نتركه ، ان
« نثبته او ان ننفيه ، ان نقدم عليه ، او ان نحجم عنه . وبعبارة ادق ،
« لكي نثبت او ننفي الاشياء ، التي يعرضها الادراك ، فنقدم عليها او
« نحجم عنها ، فاننا نتصرف بمحض اختيارنا ، دون ان نحس بضغط من
« الخارج ، يملي علينا ذلك التصرف . وثبوت حريتي لا يقضي بان اكون
« غير مبال ، ليستوي الضدان عندي ، بل الاولى ان يقال ان حريتي
« في اختيار احد الطرفين ، وايثاره على الآخر ، تزيد بمقدار ما يكون
« عندي من الميل اليه ، اما لاني اعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق ،
« واما لأن الله قد دبرني بحيث اميل اليه حراً . ولا ريب من ان النعمة
« الالهية ، والمعرفة الطبيعية ، لا تنقصان من حريتي ، بل تزيدانها
« وتقويانها . ولهذا ارى ان عدم المبالاة ، او استواء الطرفين - الذي
« اشعر به ، حين لا يدفعني سبب من الاسباب الى ترجيح جانب على

« آخر – هو احط مراتب الحرية ، وفيه دلالة على عيب في المعرفة ،
« اكثر مما فيه دلالة على كمال الارادة . فلو كنت اعرف دائماً ، على
« وجه الوضوح ، ما هو حق وما هو خير ، لما وجدت عناء في تعيين اي
« رأي ينبغي ان ارى ، واي امر ينبغي ان اختار ، وهكذا اصير حراً
« تام الحرية ، دون ان اكون ابداً غير مبال .

١٠ – في ان الادراك والارادة ليسا ، بحد ذاتها ، سبباً لاخطائنا ، بل استعمالنا السيء لحريتنا هو السبب الحقيقي .

« احصل من كل هذا ، ان سبب ما اقع فيه من خطأ ، لا يعود الى
« قوة الارادة ذاتها ، التي انعم الله بها علي : لانها رحيبة جداً ، وكاملة
« جداً في حد ذاتها . ولا من الادراك او التصور ، لاني لا اتصور شيئاً
« الا بواسطة هذه القوة ، التي منحني الله اياها . لذا فكل ما اتصوره ،
« اتصوره بلا ريب كما ينبغي ان يُتصور ، وفي هذا لا يمكن ان اكون ضالاً
« او مخدوعاً .

« اذن ما منشأ الخطأ عندي ؟ ينشأ الخطأ من ان الارادة اوسع
« نطاقاً من الادراك ، فلا ابقيها حبيسة في حدوده ، بل ابسطها على
« الاشياء التي لا ادركها . ولما كان من شأن الارادة ان لا تبالي ، فمن
« ايسر الامور ان تضل ، وتختار الزلل بدلاً من الصواب ، والشر
« عوضاً من الخير ، مما يوقعني في الخطأ والاثم .

١١ – تزداد الارادة بمقدار ما يزداد الادراك . وكذلك تزداد الحرية بمقدار ما تزداد المبالاة .

« نظرت ، في هذه الايام ، باحثاً عما اذا كان يوجد في العالم شيء ، وقد

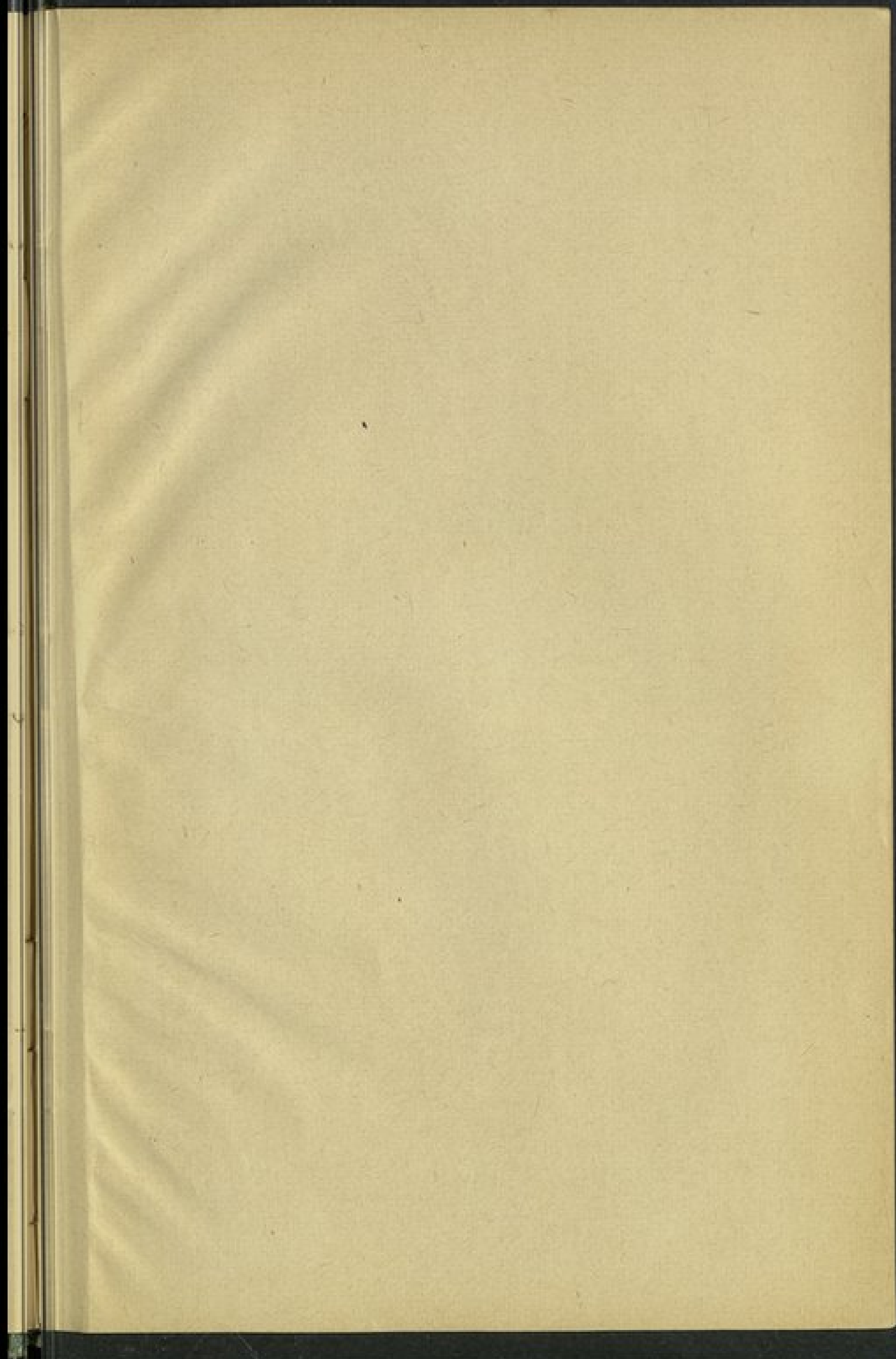
« عرفت ان بحثي هذه المعضلة يستلزم ، بالبداهـة ، ان اكون انا ذاتي
« موجوداً ؛ فلم يسعني الا القول ان ما اتصوره ، بهـذا المقدار مـن
« الوضوح هو حق ، لا لان دافعاً من الخارج قد اضطرني الى ذلـك ،
« بل لأن وضوحاً عظيمـاً في الادراك ، قد استتبع ميلاً قويـاً في
« الارادة ، فانساقت نفسي الى الاعتقاد ، وزادت حريتي بمقدار مـا
« وجدتني اكثر مبالاة . اما الآن ، فان معرفتي لا تقتصر على اني موجود ،
« ما دمت شيئاً يفكر ، ولكني ابحث ايضاً في طبيعة الجسم ، فارتاب
« من امري : لهذا لا ادري اتكون هذه الطبيعة المفكرة التي فيّ – او
« بالاحرى التي هي انا نفسي – مختلفة عن تلك الطبيعة الجسمية ، ام انهما
« شيء واحد . وسافترض هنا اني لم اعرف بعد سبباً ، يجعلني اميـل
« الى احد الرأيين . فيتحصل من هذا اني لا ابالي بالامر اطلاقاً ، سواء
« عندي انكاره ، او اثباته ، او حتى التوقف عن الحكم عليه .

التأمل الرابع
من كتاب « التأملات »

حياة رينه ديكارت

ديكارت هو ، حقاً ، المؤسس الاول للفلسفة الحديثة ، لأنه اعتمد في مذهبه على العقل .
ولقد بلغ تأثير هذا الرجل في عصره ، وفي العصور التي تلته ، درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد . فهو بطل من الابطال ، لانه اعاد بناء الاشياء من البداية ، موجداً للفلسفة من جديد ، ارضاً حقيقية ، أرجعها اليها بعد ضلالها الف عام .

هيجل



لا بد من ان يكون القارىء قد تساءل عن السبب ، الذي حدانا على تثبيت حياة ديكارت ، في مؤخرة الكتاب ، بعد ان سرت العادة ، مدة طويلة ، ان نقرأ السير اولاً ، قبل الخوض في صلب الفلسفة . اجل، لقد تطبعنا بهذه الطريقة ، حتى اصبحت عقيدة راسخة ، لا يخطر ببال احد منا ان يقترح سواها . ولكننا آثرنا السير في الاتجاه ، الذي يعاكس المألوف ، للاسباب التالية :

كثيراً ما نميل الى فصل الفلسفة عن حياة الفيلسوف ؛ واكثر من ذلك ايضاً ، هو اننا غالباً ما نجهل سيرته ، لنكتفي بمذهبه الفلسفي . هذا السمت ، في اطلاعنا على الفلسفات الكبرى ، هو انحراف عن جادة الصواب ، لأن الفلسفة – كالادب والفن – حياة اولاً ، وحياة مؤلمة تجيش في اعماق الفيلسوف الصاخبة . الفلسفة ليست ، كما يظنون ، نشاطاً ذهنياً مستقلاً ، ينمو ويتسع من تلقاء ذاته ، دون ان يكون له مساس حميم بوجود الانسان ، الذي يتفلسف . هي ليست في حد ذاتها ، وبحد ذاتها ، كياناً خاصاً ، لكنها الفيلسوف عينه بلحمه ودمه . فحينما نقرأ فلسفة ، تتكشف لنا بجلاء حياة انسان ، اراد ان يأكل من شجرة المعرفة ، فوقف بجرأة – وألم ايضاً – حيال المعضلات الكينونية . ومعنى هذا ، ان الانسان (اي هذا الانسان ، او ذاك ، او ذلك)

هو الذي يتفلسف ، لا الفلسفة ، وان الفلسفة كائنة بكيانه الشخصي .
هي افراز وجودي . لهذا لا مناص لنا ، اذا اردنا ان نفهم الفلسفة فهماً صحيحاً ، من ان نعرف الفيلسوف ، الذي انبثقت منه.

ولكن ، ما دام الفيلسوف هو الذي يأتي اولاً ، ثم تكون فلسفته ، لماذا ترانا نحتفظ بالسيرة ، لمؤخرة الكتاب ؟ سؤال نجيب عنه ، بما يلي :
للسيرة اثنان ، صاحبها وقارؤها . اما صاحب السيرة – وفي هذا المجال هو ديكارت – فلا ريب انه يكون ، من حيث الوجود ، قبل انتاجه الفلسفي. الفيلسوف، من جهة وجوده، سابق للفلسفة. هو اولاً ، وهي في المحل الثاني . وهذا يعني ، ان الفلسفة لا يكون لهـــا قيمة ، في نظر فيلسوفها ، الا بمقدار مـا تأتي امتداداً او انعكاساً صادقاً لاحساسه ، وشعوره ، وتفكيره ، وارادانه .

ولكن وضع القارىء تجاه السيرة ، يختلف عن وضع صاحبها . نحن هنا في ميدان العرض والافهام ، لا في ميدان الوجود ، والغاية الاولى هي درس الفلسفة ، التي تعطينا خلاصة ما فكر به الفيلسوف . ولهذا تأتي السيرة ، في الدرجة الثـانية ، لتلقي اضواء تفسيرية على الاتجاهات الفكرية ، التي يتخذها الفيلسوف . ان اطلاعنا على سيرته ، بعد ان نحيط بفلسفته ، هو الذي يعيننا عـلى فهم فلسفة الفيلسوف ، فيجعلنا نعايش اراءه الى حد بعيد ، والا بقي فهمنا لها ذهنياً ، لا حياة فيه .

ولا اقصد بالسيرة – كما تعودنا ذلك – مجموعـــة من الحوادث والمنـاسبات فقط ، فنقول اين ولد الفيلسوف ، واين توفي ، وفي اي وقت من الاوقات سافر ، او مرض ، او استذ ، او تزوج ، او نشر

كتابه الاول ، الى ما هنالك من طوارىء ، تحدث في الحياة اليومية . هذا تاريخ ارقام ، لا ترقيم تاريخ . هـذا سرد ازمنة وامكنة ، لا تخطيط حالات وجدانية. ولكن يجب ان تفهم بالسيرة ، اولاً ، المحركات النفسية ، كالعوامل الوراثية ، والاندفاعات الغريزية، والبواعث البدنية، من اهواء، وانفعالات، ونبضات لا واعية . الفيلسوف انسان كباقي الناس، له نزوات ، وميول، وطباع ، ومزاج، تسيطر على نمط تفكيره. على ضوء هذا المفهوم النفسي للسيرة - اي كتخطيط لحالات وجدانية - نقول يجب عليها ان تأتي ثانية . من حيث اللون لا الكون ، فتعيننا هكذا اكثر مما لو اتت في اول الكتاب .

لا بد من ان يكون القارىء ، قد لاحظ انه يعود الى السيرة مرة اخرى - عندما يطالعها في البدء - ليطلب منها ثانية ما يوضح ويفسر اتجاهات الفيلسوف الفكرية . هذه العودة الثانية ، تكون اوعى وانجع. قلما اكتفي بالسيرة ، بادىء بدء ، مرة واحدة . ذلك ، لان رسالتها عند القارىء ، هي ان تفسر ، وان توضح فلسفة الفيلسوف ، وهذا يقضي بان يكون القارىء قد اطلع اولاً على الفلسفة برمتها . لذا ملنا الى تثبيت السيرة الديكارتية ، في آخر هذا الكتاب ، على ان لا نسرد من حياته ، قدر المستطاع ، الا مجاريها النفسية ، التي تساعدنا على ايضاح خطوط تفكيره العريضة . وقد اخترنا من هذه المجاري اهمها ، وهي ثلاثة :

ولادته

ولد رينه ديكارت ، في لاهاي ، من منطقة لورين ، في ٢١ آذار

عام ١٥٩٦ . وقد مرضت امه برئتيها ، بعد مولده بسنة ، على وجه التقريب ، نتيجة لبعض الآلام النفسية ، التي بقيت مكتومة عن الولد . ولم ينج ديكارت الصغير من تسرب هذا المرض اليه ، فورث عن والدته سعالاً جافاً ، ولوناً اصفر ، مما دفع الاطباء على الاعتقاد انه سيموت في شرخ الشباب ، ولن يعمر طويلاً .

لكن ديكارت لم يكن يثق كثيراً باقوال الاطباء ، وقد اراد ان يظهر لهم قوة الارادة ، في الانسان ، والمدى البعيد الذي تذهب اليه ، حين تسيطر على الجسم . فاخذ يعتني بصحته الاعتناء الزائد ، فلا يشرب الخمر الا قليلها ، ولا يأكل الا الفاكهة والخضار ، مفضلاً اياها بكثير على لحوم الحيوانات ، ظناً منه ان الفاكهة والخضار سبب لاطالة العمر . وكان يحب النوم ، فيبقى في سريره، بعد ان يستيقظ، الساعات الطوال، متكئاً على وسادته ، يفكر صامتاً في معضلاته الفلسفية .

ولم يخف ديكارت ، في رسائله ، هذا المرض الذي ورثه عن والدته ، فكان مهمازاً عنده ، لتدريب الارادة على قوتها الحقيقية . والواقع ان الذي يطالع فلسفته بامعان ، يرى بوضوح ان الارادة هي المفتاح الاكبر فيها . ولا شك في ان هذا المرض ، ومزاولة الارادة ، ونجاحه في اطالة عمره ، فتكذيب نبوة الاطباء ، كل هذا كان له الاثر البعيد ، في جعله الارادة تتبوأ عنده المكان الارفع . الم يقل ان الارادة ، هي التي تضعنا على صعيد واحد مع الله ؟

لكن هذه الثقة الشديدة ، بارادة الانسان ، لم تعمه عن الفارق العظيم الكائن بين المتناهي ، الذي هو نحن ، واللامتناهي الذي هو الله .

ان ارادة الانسان لا تقوى ، رغم زخمها ، على ان تسبر غايات الله . فهي قوية في نطاقها البشري ، لا غير ، والا مـــا الذي يحول دون معرفتها الاسرار الالهية ، في المستقبل ايضاً ؟ وقد صرح ديكارت ، في مساق حياته ، انه استاء كثيراً ، عندما علم ان بعض المنجمين ، (او العرافين) تنبئوا عن يوم ولادته . وحجته في ذلك ، ان الخوض في غايات الله ، ومحاولة الكشف عن مراميها ، جرأة على عزته .

وقد قضت فلسفته ، فيما بعد ، على كل محاولة للبحث في العلل الغائية . وما لنا الا ان نتصفح كتاب «التأملات» ــ في التأمل الرابع ــ وان نقرأ بامعان كتاب « مبادىء الفلسفة » حيث نجده يتحدث عن هذه الفكرة بلهجة قاطعة ، قائلاً : سنرفض من فلسفتنا رفضاً باتاً كل طلب للعلل الغائية . وسبب ذلك ان اذهاننا ضعيفة جداً ، لا تستطيع ان تقف على غايات الله ، وان تمزق حجبها المستورة .

الرؤيا

ولا بد لنا من ان نجد ــ في ضعف صحته ، ومخاوف الاطباء على حياته ، وعزمه على البقاء ، رغم حكم الاطباء ــ سبباً للشك في كل ما يحيط به ، ليبني الحقيقة على ما يجب ان يكون . فاعتزل المجتمع ، وراح يبحث عنها ، حتى وقعت له ، في المانيا ، الحادثة المعروفة «بحادثة المدفأة». كان ذلك ليلة ١٠ ــ ١١ تشرين الثاني عام ١٦١٩ ، وقد حبس ديكارت نفسه في حجرة دافئة ، واخذ يفكر في اقامة علم جديد ، يستطيع به ان يحل المرء جميع المسائل والمعضلات ، التي تعرض للعقل الانساني . قال

في اول القسم الثاني ، من مقالته « كنت اذ ذاك في المانيا ، حيث دعتني « ظروف الحرب ، التي لم تنته بعد . ولما كنت عائداً الى الجيش ، من « حفلة تتويج الامبراطور ، اوقفني بدء الشتاء في قرية ، لم اجد فيها من « مخالطة الناس ما يلهيني . ولم يكن لدي ، اي هم او هوى يقلقني . لهذا « كنت البث النهار كله وحدي ، في غرفة دافئة ، حيث اجد الفراغ « اللازم للتأمل في افكاري » .

ويظهر ان ديكارت كان يسعى ، بجد زائد ، وراء فكرة اقامة علم جديد كل الجدة ، حتى صحب استغراقه في التأمل ، ذلك اليوم ، هيجان نفسي غريب ، وقع في شبه انخطاف ، على اثره ، وجاشت جوارحه حماسة ، فرأى ثلاثة احلام ، فسرها بدون اقل تردد ، بان « روح الحقيقة » دعته الى وضع اسس هذا العلم البديع . ويمكن تلخيصها ، على ضوء النصوص التي شرحت احلام ديكارت الثلاثة ، كما يلي :

(اولاً) ان جميع المعارف الانسانية تقوم على اساس واحد . وهذا يعني ان مفتاحاً واحداً ، هو الذي يفتح كنوزها المحجوبة .

(ثانياً) ان ذاك الصوت الذي سمعه ديكارت ، في احلامه ، وتلك العلامات التي رآها،تشير كلها الى ان الدعوة للبحث عن المفتاح، هي من الله لا من الشيطان الماكر المخادع .

(ثالثاً) ان مفتاح العلوم كائن في ذواتنا . فعلى الفيلسوف ان يستقي المعرفة من نفسه .

والذي يطالع ، بامعان ، (المقالة في المنهج) وكتاب (التأملات) وكتاب (قواعد لهداية العقل) وكتاب (مبادىء في الفلسفة)، يرى ان

هذه الافكار – وحدة العلوم ، والحماية الالهية ، والنور الفطري – موجودة في هذه التصنيفات .

النساء

كانت اسرة ديكارت ترغب في ان تراه متأهلاً . ولكن ديكارت لم يصغ الى الحاح اهله ، في سبيل الزواج ، لان جميع قواه كانت منصرفة الى خدمة العلم . وقد قالت عنه احدى السيدات ، اللواتي ملن اليه ، بان سحر الفلسفة كان عليه اقوى من سحر جمالها . والواقع ان ديكارت لم يجد جمالاً يماثل جمال الحقيقة ، التي كانت رائده طيلة حياته .

ولا بد من التساؤل ، ههنا ، هل يتنافى الزواج مع البحث عن الحقيقة ، حتى يشيح الفيلسوف بوجهه عنه؟ والواقع ، كما يتراءى لنا ، ان الفلسفة والزواج لا يتناقضان بتة . واكثر اعتقادنا ان ديكارت لم يتهرب من الزواج ، الا بسبب مرضه . فقد رافقه السل طيلة حياته ، مما جعله يتحاشى الهزات العاطفية ، التي تسيء جداً في مثل هذه الاجسام . والمعروف ان ديكارت كان حريصاً ، كل الحرص ، على حريته .

ولكن هذا الحرص الزائد لم يمنعه من ربط صداقتين نسائيتين ، كان لهما اكبر صدى في حياته ، وفي تاريخ الفلسفة ايضاً . الصداقة الاولى مع الاميرة اليزابيت ، ابنة فريدريك الخامس ملك بوهيميا ؛ والصداقة الثانية مع كريستين ملكة اسوج . وقد جنت الفلسفة من هاتين الصداقتين ، سلسلة من الرسائل تبودلت بين الفيلسوف والاميرة والملكة ، حول القضايا الآدابية .

وكان ديكارت يرتاح كثيراً لان يتلمذ نساء نجيبات . فهو يراهن اسلم فطرة من الرجال . ولعل هذا الرأي في المرأة ، بوجه عام ، هو الذي حداه على قبول دعوة الملكة كريستين ، الى اسوج ، كي يلقنها الفلسفة . فقد ارادت ان تستنير بحكمته ، لتكون على الصراط المستقيم . ولكن جو « استكهلم » لم يلائم مزاجه ، بالنظر الى البرد . فاصيب بالتهاب رئوي ، ومات في ١١ شباط ١٦٥٠ .

شخصيته

كان ديكارت متوسط القامة ، متناسب الاعضاء ، عريض الجبين ، كبير الرأس . وقد كان ، الى جانب ذلك ، ذا وجه مشرق ، ومظهر انيس ، وصوت عذب ، يتراوح بين العالي والمنخفض ، فيلذ الى سامعيه . والمعروف عن حياته ، كلها ، انها كانت منتظمة الى حد بعيد ، كانتظام فلسفته ، لا يعكر صفو سمائها ، كدر ولا هم . لم يزاول ديكارت شيئاً يفقده التوازن ، إن في جسمه او في فكره .

كان مرحاً كل المرح ، خفيف الظل ، لا يشرب الخمر الا قليلها . يحب الفاكهة ، والخضار فقط ، ويفضلها بكثير على لحوم الحيوانات ، اعتقاداً منه انها سبب لاطالة العمر . كان يحب النوم ، وكان يبقى في سريره ، بعد ان يستيقظ ، الساعات الطوال ، مستنداً الى مخدته ، يفكر في المعضلات الفلسفية .

لم يكن مبذراً في حياته ، بل كان يؤمن حاجات بيته ، ويعامل خدامه معاملة حسنة للغاية ، حتى غدا محبوبهم جميعاً ، لكرمه ودماثة

اخلاقه . كان قليل الحديث ، لا يتكلم الا في الوقت المناسب ، ليقول بوضوح وتمييز ما هو ضروري لازم بديهي . واذا تحدث ، كان حلو الالفاظ ، لا يظهر مطلقاً بمظهر الفيلسوف . كان يفضل معالجة الامور شفهياً ، بدلاً من الكتابة ، مما يدل على شيء من الكسل في نشاطه الانتاجي .

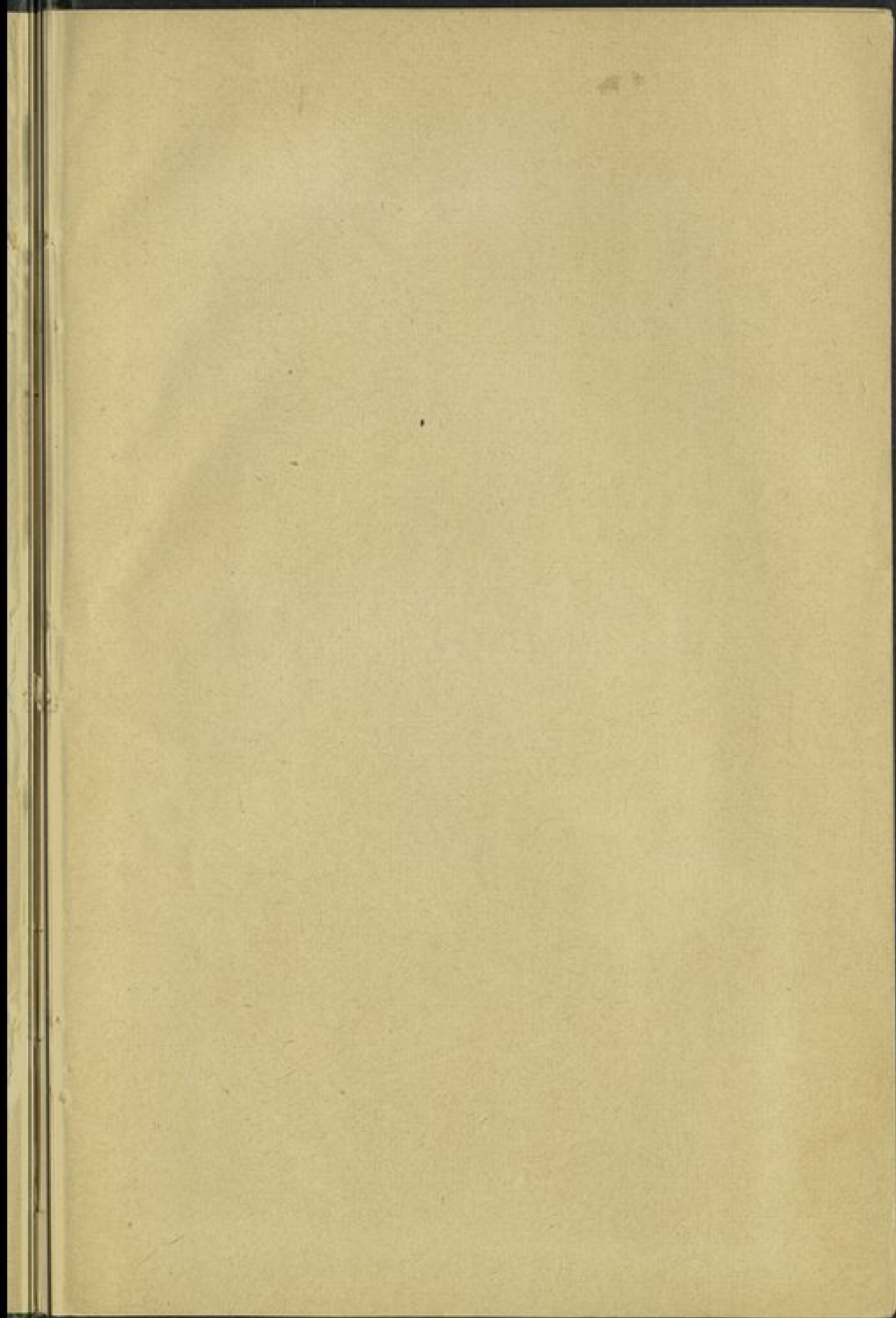
كانت طيبة قلبه تحبب الناس به ، فحاول الكثيرون ان يتقربوا اليه . ولكن ديكارت لم يوزع صداقته ، يميناً ويساراً ، كيفما شاءت الظروف ، لانه لم يكن يثق الا بمن اتخذ العلم رائده الاول . واذا صادق صدق ، لانه كان عالي النفس ، يسامح اعداءه ، عندما يشعر بندمهم على تصرفاتهم المخزية حياله ، واستعدادهم على التعاون معه من جديد (١).

---

(١) ان محتويات هذا الكتاب محاضرات القيت على طلاب الجامعة اللبنانية سنة ١٩٥٢ - ١٩٥٣

فهرست

	صفحة
كلمة لا بد منها	٧
تصدير	١٥
عصر ديكارت	١٩
اليوم الاول – في المنهج	٣١
اليوم الثاني – في الشك	٧٣
اليوم الثالث – في النفس او اليقين الاول	٩٥
اليوم الرابع – في الله او اليقين الثاني	١٢٥
اليوم الخامس – في العالم او اليقين الثالث	١٦٧
اليوم السادس – في الآداب الديكارتية	١٩٥
حياة رينه ديكارت	٢٥٧



المراسلة :

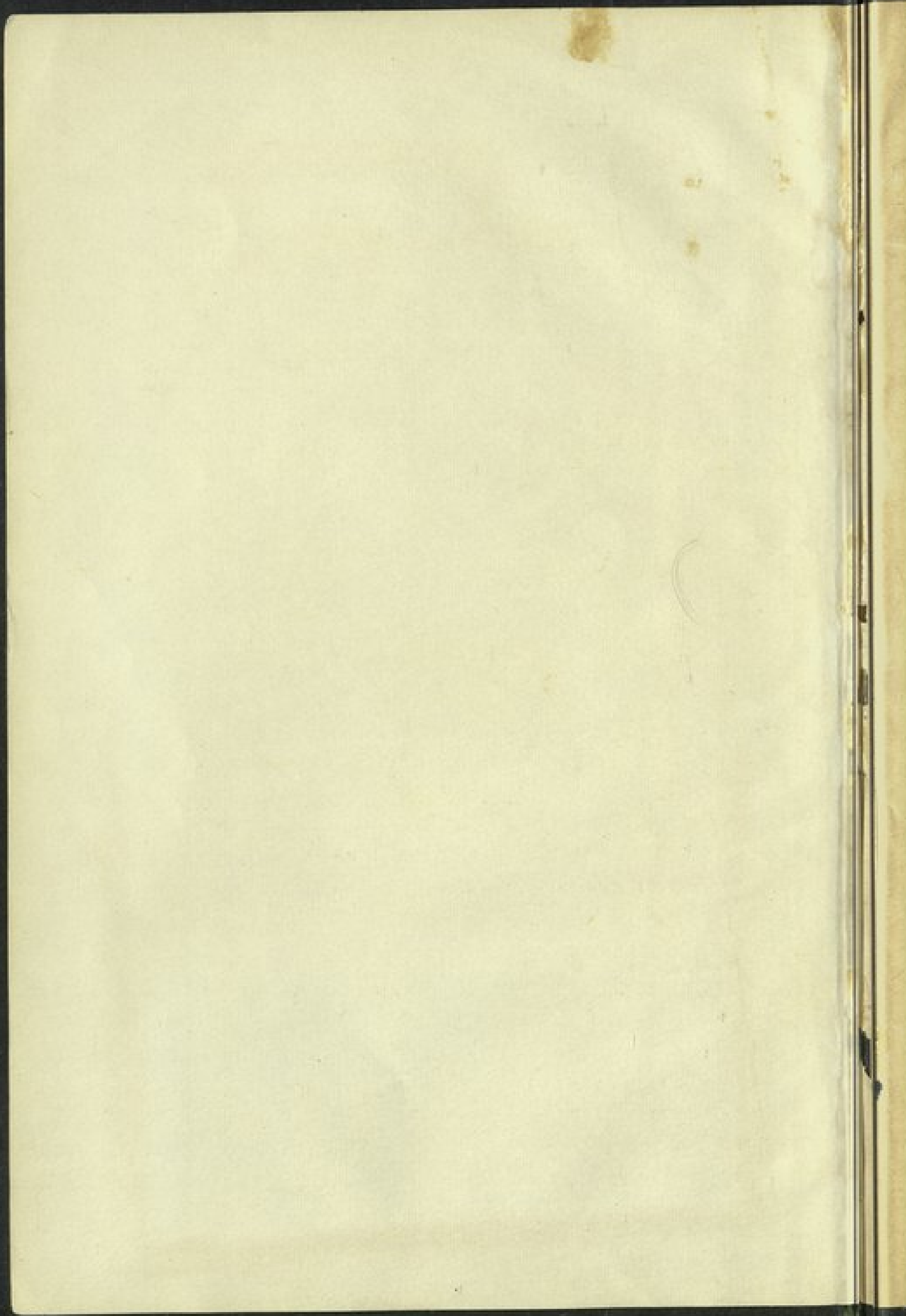
دار مكتبة الحياة – ص. ب. ١٣٩٠
بإسم صاحبها يحيى الخليل

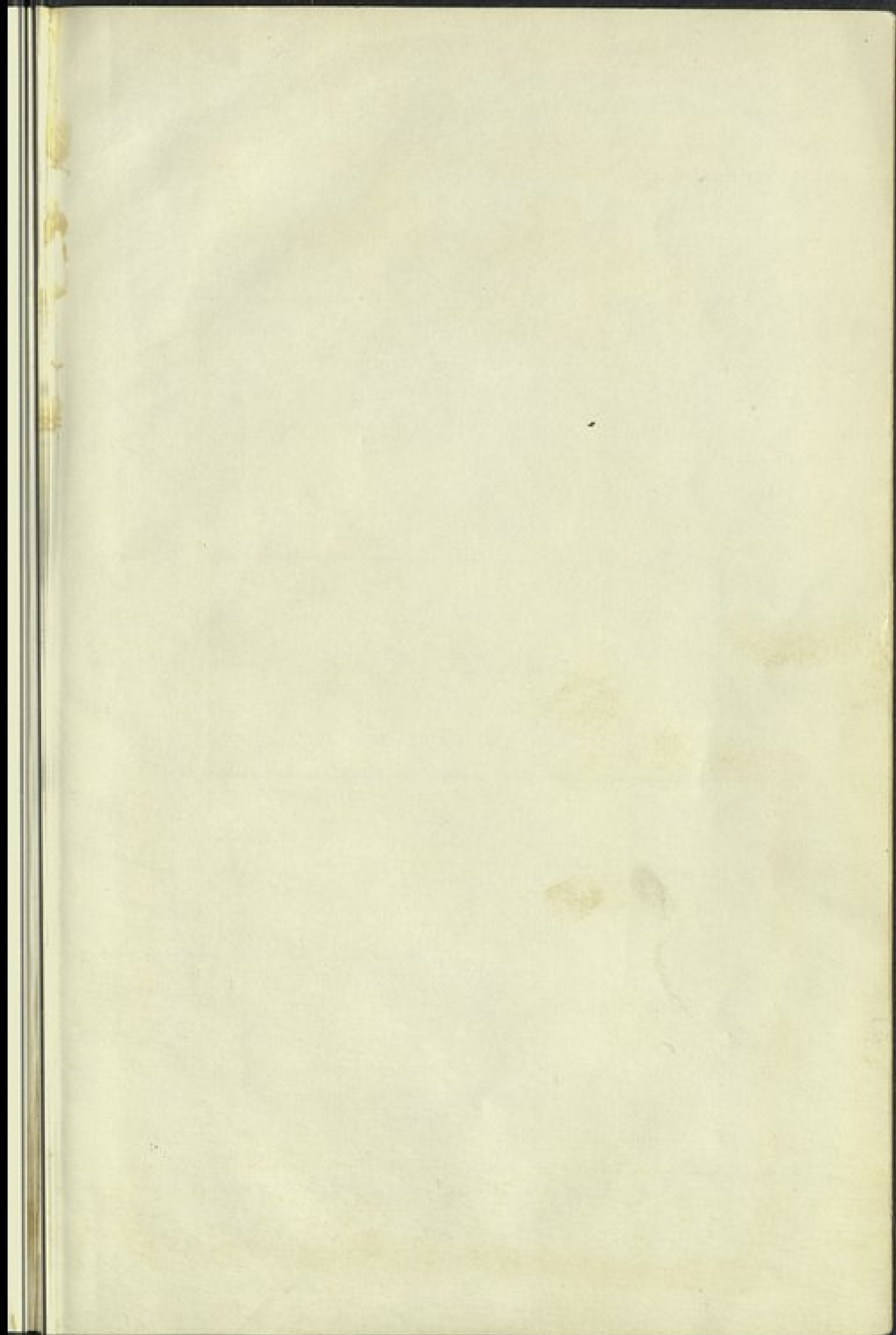
طبع على

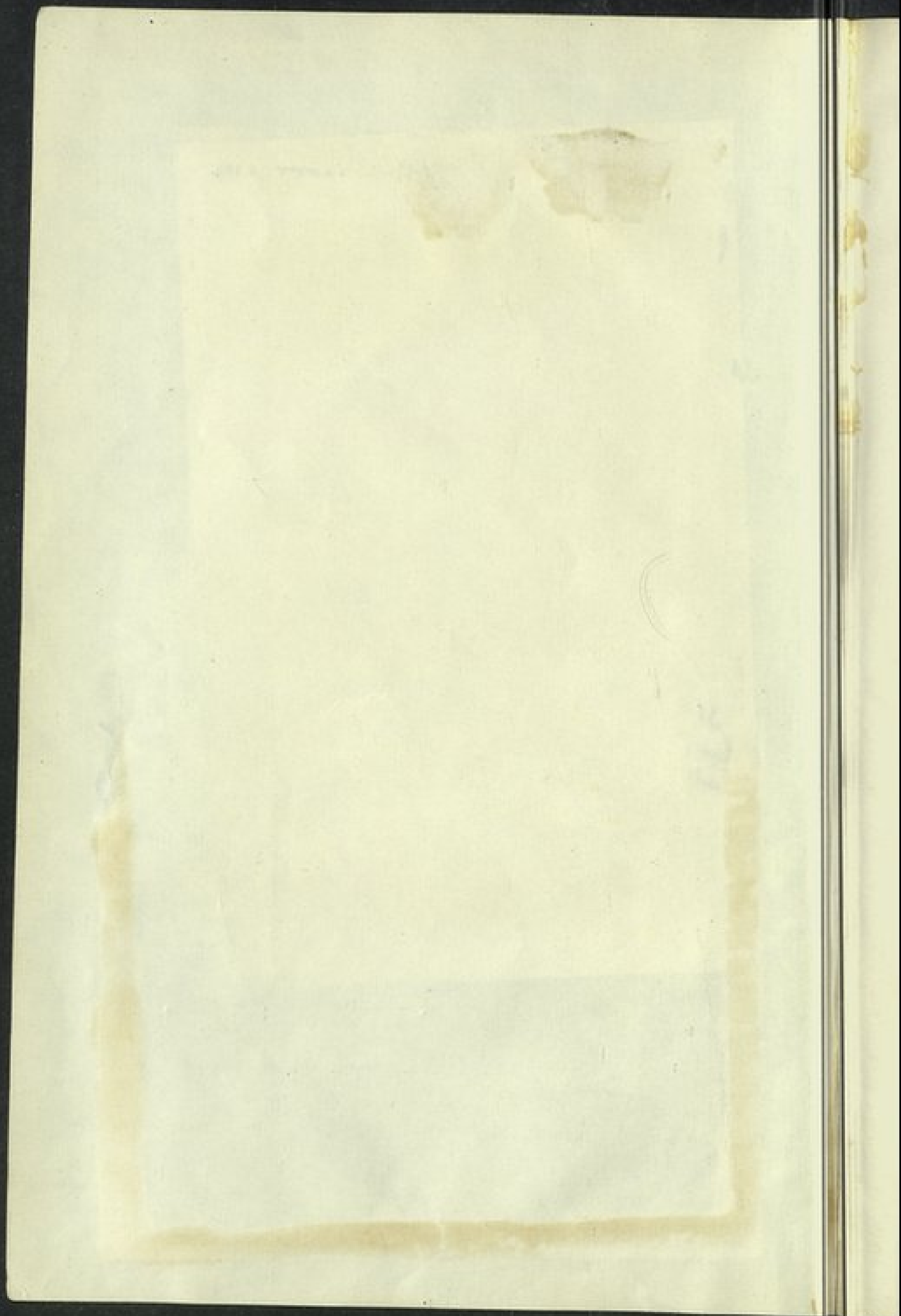
مطابع ستمينا - بيروت

ايار ١٩٥٤

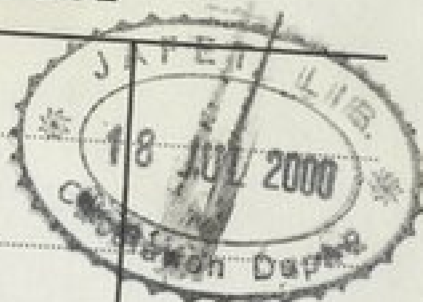
الثمن : ٣٦٠ غ. ل. او ما يعادلها







DATE DUE


JAFET LIB.
18 JUL 2000
Circulation Dept.


JAFET LIB.
30 JUN 2005
Circulation Dept. A





